

جامعة مولود معمري - تيزي وزو-

كلية الآداب و العلوم الإنسانية

قسم اللغة و الثقافة الأمازيغية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

فرع: الادب الامازيغي

من إعداد الطالبة: فورالي يسمينة

الموضوع:

الوظيفة التربوية المسندة للحكاية

في المجتمع القبائلي التقليدي

منطقة تيزي غنيف

دراسة السياقات

لجنة المناقشة:

- الدكتور : جلاوي محمد، أستاذ محاضر بالمركز الجامعي البويرة.....رئيساً.
الدكتور : عبد الحميد بورايو، أستاذ دكتور بجامعة الجزائر.....مشرفاً ومقرراً.
الدكتورة: طرحة زاهية، أستاذة محاضرة بجامعة تيزي وزو.....عضوا مناقشا.
الدكتور : خالد عيقون، أستاذ محاضر بجامعة تيزي وزو.....عضوا مناقشا.

السنة الجامعية: 2008 - 2009

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"

صدق الله العظيم

الآية 114 - سورة طه.

كلمة شكر

نتقدم بالشكر الجزيل وامتنانا للدكتور عبد الحميد بورايو لتفضله بالموافقة على الإشراف على بحثنا دون أن يبخل علينا بنصائحه وتوجيهاته القيمة.

ونشكر الراوية "مرقوشة" على قبولها أن تكون الراوية الأساسية التي نعتمدها في جمع المتن الحكائي، و نشكرها على حسن ضيافتها.

ولا ننسى شكرنا الجزيل إلى الوالدين الكريمين، اللذين فتحا لنا باب الالتحاق بمقاعد الدراسة، ولولا ذلك ما كنا لندرك أن العالم يتعلم بدءا من الكلمة الأولى التي تلفظها العائلة:

إلى الوالدة الكريمة التي ساعدتنا في انتقاء مقاطع الحكايات، والإدلاء ببعض المعلومات عن العادات والمعتقدات السائدة.

وإلى الوالد الذي ساعدنا كثيرا في انتقاء المعلومات التاريخية، وكان بمثابة مرجع هام أمام غياب الوثائق بالبلدية.

كما لا يسعنا إلا أن نقدم شكرنا الجزيل للأستاذ سعيد شماخ، أستاذ في معهد اللغة والثقافة الأمازيغية، والذي لم يبخل قط بتشجيعه لنا بعدم التراجع والمضي قدما لإتمام هذا البحث.

ونقدم شكرنا الجزيل إلى زوج أختي، الدكتور حاجي ياسين أستاذ في معهد علم الآثار بالجزائر "سيدي عبد الله" على مساعداته القيمة في تنظيم هذا البحث، وخاصة في خروجه معنا إلى الميدان وتحقيق فهرس الصور للأماكن التي لها علاقة بالموضوع.

ولا ننسى تقديم كلمة شكر لأختي حميدة، ليسانس في "علم الآثار"، على تشجيعها المتواصل والصبر أمام مرضنا، والمضي قدما.

ونشكر أخي حميد، ليسانس في "التربية البدنية"، والذي يعيش في فرنسا، على تنقله معنا ليلا إلى بيت الراوية "مرقوشة".

ولا ننسى تقديم الشكر لفتاة ساعدتنا بقدر ما استطاعت أن تجمع لنا حكايات من خالتها. ونقدم بالشكر إلى صديقاتي في الدراسة وفي العمل، لما قدمنه من تشجيع لإتمام هذا البحث. ونشكر مدير المؤسسة التي نعمل بها لتشجيعه لنا على إتمام هذا البحث.

ولا ننسى تقديم الشكر للدكتور حدّاب محمد على تشجيعه لنا. ولا ننسى أن نقدم شكرنا إلى عمال البلدية، وعمال الدائرة والعامل بالمتحف "علي ملاح"، اللذين أفادونا ببعض المعلومات المتعلقة بالمنطقة.

إلى كل هؤلاء، شكرا.

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى:

إلى اعز الناس إلى قلبي، والديّ الكريمين: إلى أمي التي عانت من الحياة وثابرت؛ إلى أبي الذي علمني معنى عميقا في الحياة: "من احتطب، ما عليه إلا أن يجُر حزمته بنفسه win iqeddren tasetta yezzuver-itt".

وإلى روح جدتي تسعديت(من أمي) التي كانت لنا أما ثانية ساعة الضيق؛ وإلى روح جدتي(من أبي) تهطالت التي كانت راويتنا الثانية، وكانت ترى فينا النور، وكان النور في اكتشاف مزايا هذه المنطقة المتناولة في هذا البحث من عادات ومعتقدات، عندما كانت تصطحبنا في خروجها إلى أي مكان كان. وإلى المشرف على بحثنا الدكتور عبد الحميد بورايو، الذي أستمحه القول: "إنه أبسط تعبير، أن أهدي لكم ثمرة عملي، امتنانا لصبركم الجميل"

وإلى روح عمتي وردية التي أفادتنا ببعض من المعلومات، في تصحيح بعض مقاطع الحكايات. وإلى عائلة أختي، خاصة زوجها الذي يعود له الفضل الكبير في إتمام هذا البحث. وإلى كل إخوتي وعائلاتهم أين ما كانوا. وإلى كل عائلة أحوالي الذين لم ييخلوا بتشجيعهم لإتمام هذا البحث. وإلى الصديقات: يحياوي مريم، بودراع حبيبة، بلال حكيمة، وبردوس نادية اللواتي سبقتنا في الإشراف، وأخذنا عهدا أن لا نتراجع أمام إنهاء البحث، أيا كانت الظروف وأكون الأخيرة منهم في الإشراف.

وإلى الصديقات: زكية، ومليكة، ونصيرة، وربيعة، وليلى، وزهوة. وإلى الزميلات والزملاء في العمل بمؤسسة الإخوة حرشاوي. وإلى كل ضحايا القضية الأمازيغية.

فواللي يسمينة

المقدمة

المقدمة:

تعرّض المجتمع القبائلي خلال القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر للميلاد إلى تغيّرات على كل المستويات، وقد تأثر أكثر على المستوى الثقافي، حيث عمد الاحتلال إلى جمع كل ما له علاقة بالموروث الشعبي القبائلي ومن ثم نعتوه بالبداي لا تطل منه أية فائدة. كان هذا بغية التقليل من قيمته الأدبية ودوره الاجتماعي على النحو الذي قاموا به مع الشعر، لأنه كان يستغل لإيقاظ روح المقاومة.¹

عندما تعذر على الاحتلال فهم هذا الأدب، نعتوه بمقبرة العناصر القديمة، ولكن هذا لم يمنعه من جمعه وتحليله حتى يتوصلوا إلى طريقة تفكير الأهالي ويتمكنوا من استغلالهم عسكريا وسياسيا، وحتى دينيا إذ عمد الأب ريفيار J.Rivière على تحويل الأحداث الدرامية في الحكايات القبائلية وتحويل قرارات العقاب "على السارق أو الكاذب" إلى مواقف من الحب والتسامح.² ألا يكون هذا تعبيراً عن قيمة تأثيرية تتمتع بها تلك الحكايات؟

وأهم شيء جذبنا إلى البحث في موضوعنا هو ما ذكره جنفوا Genevois، أن هناك من الباحثين الأجانب للبلاد قالوا: "لا توجد أية تربية في بلاد القبائل"³، علما أنه قد قام بجمع العديد من الأمثال الشعبية واستخلاص الجانب التربوي منها في مؤلفه: "التربية العائلية عند القبائل"، وإن تلك الأمثال لا تخلو من مفهوم التربية في لفظة تؤدي في صيغة فعل الأمر "ربي ابنك Rebbi mmi-k".

أيا كان منطلق هؤلاء الأجانب، فإن ظاهر تلك الدراسات هو الترويج عن إيديولوجية استعمارية، حاولت أن تفرض نفسها لفترات طويلة في هذه البلاد؛ وما لا يمكن تجاهله أنه مهما كانت أطروحاتهم سلبية في تحليل أي نموذج أدبي شعبي وشفوي، فإنهم ساهموا في الحفاظ على الكثير منه، وهو اليوم في متناول أيدينا، ويمكننا إعادة النظر فيه سواء بتحليله أو نقد ما لا يتوافق مع أهداف هذا الموروث.

تعرض جنفوا إلى جانب أساس في عمله، وهو دور العائلة في تأدية هذه الوظيفة الاجتماعية، وأن هذه الأخيرة كانت المنشأة الوحيدة التي يتلقى فيها الطفل تدريبه الاجتماعي، ونقد طريقة تأديتها، بأنها تختلف كثيرا في الأسلوب وفي الطريقة التي تعرفها باقي شعوب العالم.⁴

¹ -M'Hammed Djellaoui : « Amennuy gar teqbilin », Tiwsatin timensayin n tesrit taqbaylit, les genres traditionnels de la poisie Kabyles, H.C.A, 2007, p.116.

² - J.Rivière, recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura, Paris, 1882, in : Camille Lacoste Dujardin, le Conte kabyle, étude ethnologique, Bouchène, Alger, 1991, p. 39.

³ -Genevois, Education Familiale en Kabylie, F.B.B, N°89, Fort National 1966, p. 02.

⁴ - Idem. p. 03.

ذكر جنفوا جانباً مهماً، أن المجتمع القبائلي ينصح دائماً في تولى العائلة تربية أبنائها منذ صغر السن، قبل أن تتساوى أثر قدمي الصغير بأثر قدمي الكبير، وقبل أن يبلغ نفس طوله Rebbi mmi-k skud ur yeɛdil ara later-ik d later-is, skud ur-d yebbiɖ ara s ixef n tayet. وفي غياب الأب تكون الأم هي من تتولى هذه المهام.

شكلت لنا هذه النظرة منطلقاً للاهتمام بموضوع التربية في الوسط التقليدي، والبحث عن الدور الذي قد تلعبه الحكاية إلى جانب الشعر وتلك الأمثال للكشف عن مزايا تلك الإبداعات الشفوية وبالأخص الحكايات وبلوغ مدى تأثيرها على الفرد، وإلى أية درجة يلتقي فيه هدف هذا المجتمع مع طموحات الشعوب الأخرى في العالم. وشجعتنا الدراسة التحليلية التي قام بها ب.بتلهيم Bettelheim على مجموعة من الحكايات الأوروبية، وذكر أن مواضيعها ثرية من حيث الهدف التربوي، والأكثر من ذلك أنه استعان بها لمعالجة الأطفال المرضى، وتوصل إلى القول بأنها تحمل قضايا بإمكانها أن تفك وتحل الكثير من العقد النفسية.

إن الجو العائلي التقليدي مغم بالمعاملات اليومية التي لا تقل من أن تكون مدرسة، فعندما يهمل الراوي بصوت أماشهو الذي تلفظه الجدة، غالباً، ليعبر عن تجربة مضت وحكمة قيلت في صبغة كلمة بسيطة، لكنها تحمل دلالات عميقة عن مفهوم الوجود وعلاقة الإنسان بها، فيتعلم ويهتدي. ألا يدخل مفهوم هذا الجلوس للاستماع في معنى البيت الشعري لـ "أحمد شوقي": الأم مدرسة، إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق! تعتبر الأم هي من تتمكن من غرس في ذهن ابنها مواقف ذات مسحة تهييبية وتعليمية.

وقد تعرضنا إلى إطرء نظرة تاريخية عن الأدب الأمازيغي (مذكورة في المدخل) الذي برز في مختلف مجالات التعبير، وهو سبيل للقول إذا ما كانت كل أمة تمارس أدباً، فهذا يعني أن لها وعياً بصيرورة الأحداث، ولذلك ستؤثر بشكل من الأشكال على أفرادها لتحافظ عليهم، وتضمن لهم بقاء أفضل في كنف تاريخها العريق. إذا ستعلمهم، وستهذبهم وستربيهم، حتى ولو كان بالكلمة المنطوقة فقط. وكيف لا تكون هناك أية تربية، وقيم الشخص القبائلي لا تتفصل عن قيم الجماعة، علماً بأن قيم الإنسان القبائلي تدور حول الأرض والأولاد، باعتبار أن هؤلاء يمثلون القدرة الإنتاجية والقوة الاجتماعية، فكيف لا يمارس عليهم أية تربية! ويتفق هذا مع ما قاله إ.دوركاييم E.Durkeim أنه: "من البديهي أن لا ترتبط تربية الطفل بالصدفة، أينما ولد هنا أو هناك، من كذا أهل أو أهل آخرين"⁵.

5- Emile Durkeim, *Education et sociologie*, El Borhane, Alger, 1991, p. 14.

هناك عدد كبير من الحكايات الشعبية القبائلية، تلك التي توفر للشباب نماذج من الحياة الإنسانية، إذ تصور مجموعة من الاختبارات الضرورية التي تسمح له بالانتقال من الطفولي إلى سن البلوغ مع مراعاة الجانبين: الجسدي والعقلي، وتحكيمهم من أجل الاستعداد للمسؤوليات.

وإن اختيارنا لموضوع الوظيفة التربوية التي نتجلى من أحداث الحكايات، قادنا إلى دراسة أهم الخصائص التي قد تكتسي بها الحكاية القبائلية، وكذا أهم الأهداف المشتركة مع الحكايات العالمية. ركزنا في بحثنا على وصف أجواء السرد وطقس الأداء في الحكايات القبائلية ومعناه الذي لا يخلو من مفهوم التربية، ثم خصصنا جزءا للحديث عن الأنواع المتداولة في منطقة الحكي تيزي غنيف، ثم علاقة كل ذلك بزمن السرد والحظر القائم كقاعدة أساسية.

يتفاعل العمل الأدبي مع الواقع الاجتماعي، ويؤثر حتما في البنية القاعدية لفكر الفرد الذي يهدف دائما إلى تحقيق ذاته فيقدر ما تعمق في مفهوم الجماعة التي ينتمي إليها، ودقق في الظواهر المحيطة بها، يتحصل على إمكانيات جديدة للخلق والإبداع. لذا عمد الأدباء إلى استغلاله في الإبداع الروائي والسينمائي بما في ذلك الحكايات لتكون مواضيعها مفعمة بالخيال ومن ذلك أيضا عنصر الجن (تستعين الحكاية القبائلية لهذا الغرض بشخصية الغول "ة")، الذي استعمل للتورية عن أمور لها علاقة بعنصر الجن.

تناولنا موضوع التربية المستوحى من خلال الحكايات الشفوية القبائلية، بنظرة ذات صبغة نقدية من خلال إبراز ما للحكاية من أهداف تربوية جد مهمة، لنقد ما ذهب إليه أولئك الأجانب؛ ولكون هذا الموضوع متشابك وحساس، نكون قد استغنينا فيه عن نقاط كثيرة. تطرقنا أيضا إلى الوصف والتحليل، وقد تبدو في طريقة معالجتنا لبعض النقاط وجهات نظر فلسفية، لكنها كانت ضرورية بالنسبة لنا بغية الوصول إلى أهداف معينة؛ ولأن مواضيع هذه الحكايات تحمل دلالات عميقة تجذبنا للغوص في أعماقها وسبر ما قد تخفيه عن فكر بشري سبقنا إل الوجود. ونظرا لتشعب الموضوع وكثرة الحكايات التي يمكن جمعها، على مستوى كل منطقة القبائل (للأسف مازال لم يتحقق بعد ذلك)، وأيضا لكثرة الإحياءات إذ كلما اطلعنا عليها اكتشفنا شيئا جديدا، فقد اكتفينا بأخذ عينة منها فقط وهي منطقة تيزي غنيف، وكان اختيارنا هذا مبررا وذلك لتسهيل العودة إلى كل من قد نستعين به من راوٍ أو شاهد إذا ما استدعت الضرورة لذلك.

كانت مسألة التدوين والتأليف أول ما تطرقنا إليها، وكان ذلك في مدخل خاص، حتى يتبين أن لهذا الشعب عروقا أدبية يمكن أن يفتخر بها أي أما زيغي بصفة عامة أو قبائلي بصفة خاصة، وحتى نفتتح مجالا آخر للبحث عن مزايا هذا الأدب "القبائلي بصفة خاصة" عبر التاريخ، لأنه لم يسعنا المجال للغوص أكثر في هذه الفكرة. تعرضنا في الفصل الأول إلى إعطاء نظرة شاملة بمنطقة الحكي "تيزي

غنيف" من كل الجوانب: جغرافيا، وتاريخيا، ودينيا وعقائديا، ثم إبراز نوع العلاقة بين كل ذلك ومضامين الحكايات مع الأنظمة السائدة. نشير هنا أن كل ما ورد عن هذه المنطقة كان أغلبه من الميدان، ذلك أن البلدية تفتقد إلى أي مرجع أو أرشيف واضح بخصوص المنطقة، ولم يتم تنظيم ما وجد عنها إلا في سنة 2001 للميلاد⁶، ثم تطرقنا إلى الحديث عن أهم الأهداف التربوية المسندة للحكاية بصفة عامة، وتقديم الخصوصيات التي قد تنفرد بها الحكاية القبائلية في طريقة تعليم اللغة بواسطة مواضيع تلك الحكايات.

وتعرضنا في الفصل الثاني إلى قيمة لا تقل أهمية عن الأولى، بل تتكامل معها، إذ تحدثنا عن أهم الأنواع المتداولة في المنطقة، وقمنا بتنظيمها في جداول لتسهيل الرجوع إلى كل موضوع أو حتى إلى أي مقطع كان. تحدثنا عن المعنى الذي يناط بكل نوع، وكذا عن أهم خصائص الحكاية شكلا ومضمونا، لنجمع في ذلك كل ما يتعلق بالسرد ذاته وبالظروف التي تحيط به؛ وكنا نتردد مرارا وتكرارا على الراوية الأساسية "مرقوشة"، حتى تفيدنا بأدنى معلومة، كان هذا ضروريا لأنه لا يوجد أي مرجع لنستعين به غير الميدان وأراء بعض من المواطنين. وعمدنا في هذا الصدد إلى تنظيم بطاقات خاصة بمن استعنا بهم في جمع المتن الحكائي.

وأردنا من الفصل الثالث أن يكون الباب الأوسع الذي يلتقي فيه الفضاء الإنساني من أفكار تحمل دلالات مشتركة من إنسانية ورمزية، متناولة في سياقات مختلفة، والتي قد ترتبط أحيانا فقط بالواقع الخاص بالجماعة التي ينتمي إليها الفرد (أي الفرد القبائلي). تلتقي المعاني المتضمنة في نصوص تلك الحكايات عند نفس الثنائيات التي يشترك فيها كل الجنس البشري، وهي ثنائيات الوجود التي تُنسج في علاقات متشابكة، تهدف في عمومها إلى كبت الرغبات الذاتية وإذكاء الضمير الجمعي في وعي مشترك. تكون نقطته الأساسية: التواصل بين بني مجتمعه ثم مع باقي العوالم الأخرى في شكل أفعال كلامية ثم متواليات جمل، واكتشاف ضروب عملية انجازها ومدى فعاليتها، خلال عملية التواصل المبرمة بين الراوي والمتلقي، ثم في استخلاص المفاهيم الإدراكية في علاقات التحاور بين شخصيات الحكاية وذهن المتلقي. والأهم في ذلك كيف يتم توزيعها باعتبار أحكام السرد وقوانين المجتمع، ليُصب كل ذلك في تجربة مشتركة بين بني البشر فتتحول إلى ثقافة مشتركة، نتجت من عفوية الإنسان في علاقته مع نظام الطبيعة، والتي تصبغ بالمقدس والعالمي، وقد انعكس هذا في مواضيع هذه الحكايات.

⁶ - صرح بهذا، المكلف بالأرشيف في بلدية تيزي غنيف، والملقب بميسوتر فريد، وكذا السيد عميشي أعمر الذي أفادنا بمعلومات عن نوع العلاقة التي كانت تربط بين الاحتلال وأهالي هذه المنطقة، وأدلى لنا كذلك بمعلومات عن المعتقدات السائدة في المنطقة.

وتعتبر هذه الدراسة تحليلاً لنموذج تفكير إنساني شفوي، على غرار ما قام به عبد الحميد بورايو في كتابه عن البطل الملحمي والبطلة الصحية في الأدب الشفوي الجزائري⁷، وما قام به فان دايك على النصوص المكتوبة في مؤلفه النص والسياق⁸.

في الأخير أرفقنا المذكرة بملاحق: تحتوي على ملحق المتن الحكائي وبطاقات هوية الرواة وخريطة وصور.

وقد تركنا الحديث عن الصعوبات في نهاية هذه المقدمة، إذ أنه لم يسعنا إتمام هذا البحث في أوانه، وعلى أحسن وجه لصعوبات كثيرة، ومن أهمها كيفية التوافق بين اللغات الثلاث "العربية، القبايلية، والفرنسية" وخاصة عندما تستدعي الضرورة إلى ترجمة الأقوال. قد كانت مطالعاتنا في البداية كلها باللغة الفرنسية، وكل المراجع المهمة من حيث التحليل بهذه اللغة، ثم لما تحصلنا على شرف الدكتور عبد الحميد بورايو بالإشراف على هذا البحث، أعطانا وجهات نظر جد مفيدة، فغيرنا الكثير من لب الموضوع، وأفادنا بمراجع باللغة العربية، فشرعنا في مطالعات أخرى، تسلسلت بعدها بعض الظروف المرضية. تأكدت الفكرة في ذهننا، ولم نرغب أن نفشل وقد تكرم الأستاذ المشرف بتشجيعنا حتى في غيابه، هي صورة أن لا نخيب نظرتة فينا.

نكتفي بالحديث عنها حتى نقول أن المتعة كانت فيها، لأن كل شيء نبليغه بسهولة لا يعطي الشيء ذاك قيمته الحقيقية. وما نود أن نذكره في هذا الصدد هو صبر المشرف عبد الحميد بورايو علينا لإتمام بحثنا أكثر منه من تلك النصائح التي كان يقدمها، وهي لا توزن في قلّتها بل في مفعولها "السحري" بأن نتحلى بإرادة قوية للتغلب على المرض والفشل. وإن شكرناه فإن كلمة الشكر ذاتها لن تكفي للتعبير عن معنى الامتنان له.

⁷ - عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي والبطلة الصحية في الأدب الشفوي الجزائري، دراسة حول خطاب المرويّات الشفوية: الأداء، الشكل، الدلالة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.

⁸ - فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 2000.

مدخل

مدخل:

لم يكن ميلنا لدراسة هذا الموروث الحكائي اعتباطيا، ولم يكن كذلك عندما قام الاحتلال بجمعه للأدب الشعبي القبائلي ككل من شعر، وحكايات، وأمثال لا تحصى. اتسمت الحكاية كذلك بمسحة المقاومة كما كان حال الشعر الذي برز سواء في بلادنا مع سي محند أومحمد، والشيخ محند أولحسين، وآخرون في المغرب. قد دُفنا من خلال بحثنا هذا إلى اكتشاف مزايا النوع الأدبي "الحكاية" وسبر أغواره، ومعرفة منطق تسلسل أفكاره. إنه نوع يتميز ببساطة الكلمة التي لا تحتاج إلى منجد للشرح، بل لوجود شاعرية في القول البسيط بالمعنى العميق.

قد مارس الأمازيغي أدبا رفيعا قبل 3000 سنة قبل الميلاد وكتبوا بحروفهم "تيفيناغ"، ونافسوا الإغريق والرومان. مارست هذه الدول عدة ضغوطات لطمس هوية هذا الأدب الأمازيغي، عندما انبهرت بشخصية "أبولي Apulée" الذي ألف كتاب "الحمار الذهبي"¹، والذي اتهموه بالسحر، وقد تأثرت به بعدها الرواية العالمية القديمة.

تكررت محاولات طمس الأدب الأمازيغي الاستعمار منذ انهيار مملكة يوبا الثاني، حيث ذكر مرمول في هذا الصدد: "يقول ابن الرقيق، أن الرومان طمسوا العناوين والحروف القديمة التي وجدوها في إفريقيا عندما احتلوها، ووضعوا مكانها عناوينهم وحروفهم حتى يخلدوا وحدهم الأمر المعهود عند الفاتحين"². جمع المستعمرون الكتب التاريخية التي تحدثت عن نسب البربر كذا الكتب العلمية، وأحرقوها.

صمد الأدب الأمازيغي مع مر العصور، لكنه لم ينجو من التحريف والتغيير، ويذكر أنه ازدهر خلال القرون الوسطى في عهد الدولة الموحدية، حيث برز المهدي ابن تومرت كأديب ومنظر باللغة الأمازيغية، وقد اكتسب خلال هذه الفترة بالمسحة الدينية، وأكدوا على انتشار الكتابة بالأمازيغية وقلتها بالعربية.

استمر الأدب الأمازيغي في اكتساب المسحة الدينية انطلاقا من الدولة السعدية في بداية القرن السادس عشر والتي تمركزت في "سوس"، وكانت منها الانطلاقة للترجمة إلى اللغة الأمازيغية، فبين القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد وجدت ترجمة لجميع العلوم الإسلامية، نذكر ترجمة زعيم زاوية احنصال سيدي سعيد في الأطلس الكبير الأوسط، منظومة "الدمياطي" إلى الأمازيغية وتواصل التخطيط

¹ - APULEIUS, Der goldene Esel, Methamorphosen, herausgegeben und übersetzt von Edward Brandt, München, 1958.

² - مرمول، إفريقيا، ترجمة محمد زنيير ومحمد حجي، ص. 117. من تاسكلان تمازيغت، مدخل للأدب الأمازيغي، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، أعمال الملتقى الأول للأدب الأمازيغي، الدار البيضاء، 17-18 ماي 1991، ص. 50.

والترجمة خلالها، كما فكروا في ترجمة القرآن³. وقد بقيت آثار تلك المسحة الدينية في الزوايا ومواضيع الحكايات.

وقد قام مولود معمري بأبحاث عديدة في غضون هذه الفترة المذكورة، بغية إيجاد أقدم قطعة ممكنة تكون لها علاقة بالأدب القبائلي خاصة، وقد عثر على قطع تعود إلى ما بين هذين القرنين للميلاد (السابع عشر والثامن عشر للميلاد)⁴، وربما كان تردد هذا الباحث إلى المغرب، من أجل البحث عن النقطة المشتركة في تلك الأرشيفات التي تحتويها مكتبات المغرب.

عرف هذا الأدب ركودا طيلة القرن التاسع عشر للميلاد لما عرفه كل المغرب من عدم الاستقرار من جراء التدخل الأجنبي وكثرة المجاعات والأوبئة، مما تسبب في تحوله إلى أدب شفوي. ومع أواخر هذا القرن وبداية القرن العشرين ظهرت فئة من المثقفين حملوا الشعلة لإنارة الطريق وإعادة الاعتبار للموروث الأدبي القبائلي، والتي نددت بضرورة تدوينه لكي يتحقق الانتقال من المرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين والكتابة، ونذكر من بينهم على سبيل المثال أعمار سعيد بوليفة⁵.

كان هذا لأهداف عديدة تتلخص في قضية إثبات الهوية الوطنية على نحو "يدير آيت عمران"، والتي بدأت تستعيد مكانتها مع كثرة الأبحاث الأدبية واللغوية، وما إلى ذلك في معاهد خصصت لهذا الشأن، وهما معهدا اللغة والثقافة الأمازيغية: في بجاية وتيزي وزو؛ وبرز آخرون كسالم شاكر، ومولود معمري، وسار على نحوهم طلاب كثيرون، ونراها اليوم تدرس في المدارس في مختلف المستويات، كما ظهرت محاولات كثيرة للتأليف بالقبائلية.

وما لقول دورسنفيل أن: "المجتمع الشفوي الذي يفتقد طابع الكتابة، يحس بضرورة إيجاد وسيلة للحفاظ على هويته وأصالته وكان ملاذه في ذلك الآداب الشفوية الناقلة لإرثه الثقافي والتاريخي"⁶، إلا ليشكل ربما منطلقا لاكتشافات العالم اليوم، لأن الحاجة كانت مفتاح الإبداع والاختراع.

³ - op.cit ص. 49.

⁴ - نادية بردوس، السرد في النثر القصصي: دراسة مقارنة في الحكاية الشعبية الشفوية ومؤلفات بلعيد أث علي والرواية القبائلية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، معهد اللغة والثقافة الأمازيغية، السنة الجامعية. 2000-2001م.

⁵ - A.S.Boulifa, Recueil de poésies kabyles, Editions Awal, Paris-Alger, 1990.

⁶ - R. Dorsinville, Les contes de la Forêt Atlantique, ENAL, 1986, p. 6.

الفصل الأول:

المجتمع الشعبي في منطقة

تيزي غنيف.

يهتم المجتمع القبائلي، على غرار المجتمعات البشرية، بتربية الفرد وتعليمه قوانين التسيير الاجتماعي من أجل المثابرة في الحياة، واحترام قوانين الطبيعة. يتربى الفرد داخل المنظومة الاجتماعية بداية من القانون العام الذي يؤسسه النظام العام للجماعة، بداية من "تقبيلت Taqbilt" و"العرش læerc" و"الأذروم Adrum" و"ثخروبت Taxarubt" وصولاً إلى الوحدة الصغيرة التي هي العائلة "Axxam". تعتبر هذه الأخيرة المسؤولة بالدرجة الأولى، على تلقين الفرد ما يعرف بالتدريب الاجتماعي. يتعلم الفرد كيف يؤدي واجباته دون أن يكون هناك أمر بالفعل، يحتمي داخل هذه المؤسسة التي وجدت خصيصاً له. لا يغيب الجانب التطبيقي المباشر وبالأخص التعليمات النظرية، التي لا تكاد تغيب عن المسامع، كيف وإن كان كل شيء يتكلم. تستدعي الحياة الاجتماعية الأقوال المأثورة كالحكم، والشعر وكذا الحكايات، لتتم ما قد يغفل الفعل عن إفهامه. يكون الفرد دائماً حاضراً، مما يسمح له باستخلاص التجربة من أعمال الكبار.

تشكل هذه الموروثات الشفوية القديمة، التي تناقلتها الأجيال جيلاً بعد جيل، رصيда مهما، يغترف منه كل كبير وصغير. نأسف اليوم لضياع الكثير منه، وحتى ما تبقى منه مخزونا في ذاكرة الرواة، لم يسلم من الانتحال، وبالتالي ضاعت مصادره الحقيقية. قد يعود السبب الرئيس إلى طول فترات تناقله شفويا، وتأخر عمليات تدوينه وحفظه في المخطوطات؛ وفي الوقت الذي توجب القيام بذلك، واجه بروز التقنيات الحديثة للترفيه والتعليم كالسينما والتلفزيون.

انشغل الناس بهذه الوسائل المتطورة لتوافقها مع متطلبات العصر الحديث، وتناسوا ما توارثوه من كنوز الشفوية؛ ربما لم يعد هذا الموروث يلهيهم كما من ذي قبل. ظلت أخطار الاندثار ترصد هذه السرود، إلى أن برز دارسون أجانب، وأقاموا له علاقة جديدة مع مفهوم الواقع، بمعنى أنهم اتخذوه كوسيلة يُنظر بها من جديد في هندسة التشكيلة الاجتماعية التقليدية. جمع هؤلاء الكثير من أنواع هذا الأدب الشفوي القبائلي، وطالوه من شتى الجوانب. كان هذا العمل (الجمع) في البداية لأغراض استعمارية، ثم أصبح فيما بعد مُحَمَّسا لدراسات أدبية وثقافية عديدة، كما كان الحال مع كتابنا الذين بدؤوا رفع الراية، ونذكر على سبيل المثال بلعيد آيت علي، مولود معمري وغيرهما كثير. وأيا كان فلأجانب فضل كبير، إذ ساهموا بشكل من الأشكال في إنقاذ الكثير منه من الضياع، وهو اليوم في متناول أيّ دارس.

درس الباحثون الأجانب الأدب الشفوي القبائلي، وتناولوه من عدة جوانب. توصلوا إلى استخلاص قضايا مهمة، ساعدتهم على فهم عقلية الأهالي. كان هدفهم الأول إيجاد طريقة، تسمح لهم بالتوغل أكثر في منطقة القبائل والسيطرة عليها. كانت نظرتهم إلى هذا الأدب بمختلف أنواعه، في البداية،

على أساس أنه بسيط وتقليدي، تتحدد طموحات الناس بمقدار عطاء الطبيعة لهم، وليست لديهم آفاق كبيرة، ونظرتهم إلى المستقبل ليست متطورة، وبأن تنظيمهم الاجتماعي بسيط. لكن سرعان ما نقشت منه قضايا جد مهمة، وإلا لما كثر عدد الدارسين، نذكر من بينهم: بورديو P.Bourdieu، ك. لاكوست دجران C.L.Dujardin، هانوطو Hanoteau، هنري باسي A.Basset، جانفوا Genevois، إ. درمنقام E.Dermenghem وغيرهم كثير.

ومن بين الأنواع الشفوية التي أثارت اهتمام الدارسين الأجانب: "الحكاية"، إذ انبهر فروبينيوس Frobenius بالأدب الشفوي الأفريقي، حيث أكد أن معظم الحكايات: "تعبر عن جوهر الحياة لحضارة مميزة"¹، ويؤكد نفس المؤلف أن الحكاية تشكلت لحاجة اجتماعية ماسة، وتكون بذلك ملك الشعب الخاص.

وقد استقطبت هذه الميزة الأخيرة أنظار الإثنوغرافيين، وأصبحت الحكاية تشكل المادة الأولية لبحوثهم. انبهرت ك. لاكوست دجران، واحدة منهم، عندما اطلعت على المدونة الخاصة بالحكاية القبائلية، والتي قد جمعها آنفا أ. موليير Auguste Mouliéras تحت وصية من أندري باسي A.Basset. قررت ك.ل. دجران تناولها عن قرب، بعد أن تعلّمت النطق باللغة القبائلية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية².

أكد م. موس M. Mauss على اهتمام الأنثروبولوجيين بهذه المدونات، نظرا لما تحمله من خصائص تعكس نماذج لقوام المجتمع الذي تلفظ بها، ولهذا زاد اهتمام الأجانب على الخصوص بالحكاية القبائلية. تزداد مكانة الحكاية تناسبا مع تلك التي حظي بها الشعر، عكس ما أشار إليه بوليفة في مؤلفه عن الشعر القبائلي. حيث ذكر أن هذا النوع (أي الشعر) يكتسي أهمية كبرى في المجتمع مقارنة مع الحكاية، وأن هذه لا تستغل إلا للترفيه عن الأطفال، وبالتالي ليست لها أية دلالة أدبية معتبرة أو ملكة روحية كالشعر، الذي له كل هذا، إضافة إلى أنه يتناول مواضيع تاريخية. قد يعود السبب، حسب رأينا، إلى أن الشعر كان أكثر شعبية وأكثر ما يستدعى في مجالس الرجال -ما كان الحال في مجالس الخلفاء الراشدين- ويقال أيضا في الأعراس. في حين تكون الحكاية النوع الذي يستقطب اهتمام النساء، وهنّ أكثر رواته في أغلب المناسبات. أشار أ. باسي إلى تميّز النساء بسرد الحكايات، لكون الرجال هواة المغامرة والسفر لغرض تحسين ظروف المعيشة.

1 -Frobenius, Histoire de la civilisation Africaine, trad. Dr H.Back et D.Ermont, Gallimard, 2^e éd., 1936, p. 340. In : Camille Lacoste Dujardin : Le Conte Kabyle, Etude ethnologique, Ed : Bouchéne, Alger, 1981, p. 09.

2 -Idem, p. 07.

أبدت ك. لاكوست دجردان رأيا مخالفا لما ذكره بوليفة عن الشعر، إذ صرحت بأن الشعر، رغم جمالياته الأدبية، يبقى أقل أهمية من الحكاية، فهو نوع فردي، موسمي ولا يتكرر قوله في المجالس مرارا كما هو الشأن بالنسبة للحكاية التي هي نوع مستقل، محدّد ويكرر مرّات عديدة في المناسبات³.

أما الراوية "مرقوشة" فهي ترى أن لكل نوع مكانته والمناسبة التي يقال فيها، ولا يوجد اختلاف بينهما "Kif kif-iten" من حيث الأهمية والدور. قد يكمن الفرق في زمن قول كل نوع: فالشعر مثلا يقال خلال مناسبة تستدعي ذلك: زواج، حداد، مولود جديد "ذكرى خاصة"، ثناء أو مدح خلال الاجتماعات أو الحرب، في حين الحكاية لا توجد لها مناسبات استثنائية.

رغم تباين الآراء حول المكانة التي استحوزها كل من الشعر والحكاية في المجتمع، يبقى المهم أن نعرف أن وجودهما مهم لإتمام الرسالة الجماعية. يكون الاهتمام قائما على دراسة كل الأنماط الشفوية باختلاف أنواعها، لاستخلاص الأهداف الأدبية وبالأخص الميزة الاجتماعية المحتواة فيها. نهدف من خلال هذا البحث إلى الحفاظ على التراث القبائلي بمختلف مكوناته الأدبية والثقافية، ولأجل الحفاظ على الهوية الوطنية.

أولاً - المجتمع الشعبي في منطقة تيزي غنيف:

1. نظرة جغرافية وتاريخية:

تقع منطقة تيزي غنيف في الجنوب الغربي بالنسبة للولاية المركز "تيزي وزو"، والتي تبعد عنها بحوالي خمسين كيلومتر، يتوسطها الطريق الوطني رقم 68 الذي يربطها بالجزائر العاصمة من الشمال الغربي إلى الجنوب نحو ذراع الميزان (الجهة الشرقية لتيزي غنيف). تحيطها من الغرب ولاية بومرداس ومن الجنوب ولاية البويرة (الخريطة)، ويعد هذا الموقع هام ومتميز بالنسبة لتجار المنطقة.

تحيط بالمنطقة سلسلة جبلية معتبرة ذات مسالك صعبة منها: بقاس Beqqas، أمداح Ameddah، ومرتفعات أخرى كمرتفع الذئاب Tizi n wuccen، مرتفع بوغني Tiyilt n Ugni، ويتراوح ارتفاعهما بين 500م إلى 600م. توجد مجموعة من السهول والأودية، تتخلل تلك المرتفعات، ونذكر منها قنطرة الحديد Tiqentert n wuzzal والجسر الأسود Tiqentert taberkant، التي كانت تنشط وديانها في الشتاء حتى الفيضان. تتوفر سهول المنطقة على مياه باطنية تستخرج وتخزن في الآبار، ومنها ما انبثقت على شكل ينابيع صالحة للشرب مثل لعنصر Leinser الموجود في منطقة ثالا وعمر.

يتميز مناخ منطقة تيزي غنيف، كباقي أراضي الوطن، بالبارد والممطر شتاءً وبالحر صيفا. يساعد هذا المناخ أهل المنطقة على ممارسة مختلف النشاطات الاقتصادية، وبالتالي الحصول على محاصيل زراعية متنوعة على طول العام. ساهم هذا المناخ في تشكّل سد معتبر تستغله التعاونيات الفلاحية في الزراعة، وتكون هذه الزراعة النشاط الوحيد الذي يقترن إليه مصير الكثير من العائلات خاصة في ما مضى.

وما جعل حياة الأهالي تصطبغ بلون من الشدة والقسوة، هو عدم وجود أية منشأة صناعية أو حتى مؤسسة ثقافية أو رياضية للترفيه عن الشبان، لهذا صعب عليهم التكيف مع ظروف المعيشة الصعبة فاضطروهم ذلك إلى الهجرة والاغتراب. ساهمت هذه الظروف المناخية على تحديد مواقع الإقامة والاستقرار في مناطق متفرعة ومتباعدة، حيث تتوفر المياه وأشجار الزيتون، لكن مع نزوة العمران الجديدة، بدأ الأهالي ينزحون نحو الوسط، وأخذهم ولع البناء والتشييد مما قد يشكل اختناقاً في وسط المدينة.

كانت إدارة المنطقة تابعة لبابليك البيلاج⁴، وهي كلمة تركية الأصل توارثتها المنطقة منذ العهد الاستعماري، وكانت تشكل ملحقة تابعة لدائرة ذراع الميزان. تشكلت البلدية في عام 1989م وأصبحت

⁴ - مصطلح متوارث من عهد الأتراك، وبقي متداولاً إلى يومنا هذا.

في سنة 1991م دائرة مستقلة لذاتها، كونها تشمل على 72 قرية، حسب التقسيم الإداري لسنة 1984م. تتربع هذه الدائرة على مساحة 90.76 كلم²، وتتجاوز كثافتها السكانية 28 592 ساكن⁵، يتمركز حوالي 15% منهم في الوسط.

تذكر بعض المصادر التاريخية أن هذه المنطقة شاركت في ثورات ضد المستعمر الفرنسي، قاد معظمها القائد علي ملاح المدعو بسي الشريف (1924 - 1957)⁶، وحارب جنبا إلى جنب مع العقيد كريم بلقاسم. شارك في حركة انتصار الحريات الديمقراطية MTLD، إضافة إلى أنه كان عضوا في المنطقة السرية OS، كما شارك في إعداد مؤتمر الصومام. شارك العقيد علي ملاح في نشاطات ثورية في مختلف أنحاء البلاد، وقد ولي قيادة الولاية السادسة أثناء فترات حرب التحرير. شارك الأهالي في تنظيم حرب التحرير ما بين فترات (1954-1962)، ومن بين المؤسسين لأول نوفمبر نذكر منهم: أرزقي الحاج علي، إيباري محمد، تركريت أحمد، فهلوز علي وغيرهم كثير واستشهد الكثير منهم وقد بلغ عددهم ما يقارب 167 شهيدا، إضافة إلى الانقلابات المحلية ضد المستوطنين.

يذكر أب الباحثة⁷ (حسب ما حدثه عنه والده وآخرون من شيوخ المنطقة) أنه، لم يكن من السهل على المستعمر الفرنسي أن يتغلغل إلى داخل هذه المنطقة. حاول بعد ثورات متكررة حتى دخل المنطقة، وقد تدخل بنفس الإستراتيجية على غرار المناطق الأخرى من البلاد. يقال أن المستعمر الفرنسي دخل في السبعينات وفي سنة 1891 قام المستعمر بأول إحصاء لسكان المنطقة، ثم بين سنوات (1952-1958) أنشأت البلدية (صورة 01) ؛ وقد زودت بسجن صغير، وألحق بها فيما بعد في سنة 1959م مهاجع بالقرب من المدرسة الابتدائية للبنات⁸.

قاوم الأهالي بكل عزيمة، لكن نظرا لقلة الأسلحة الدفاعية لم يتمكنوا من ردع المستعمر الفرنسي، ومن بين المجاهدين اللذين قاوموا الطغيان، ذكر اسم فهلوز علي والذي ثار مرارا على العدو. ترك المستعمر آثارا نفسية بليغة في المواطنين، ويذكر أن هناك (من المستوطنين) من توافق مع عقلية الأهالي كالذي يعرف باسم جول قنيار⁹.

5 - Le Bilan annuel des activités de la daïra de Tizi Gheniff , l'année 2004.

6- ولد ببلدية مكيرة، وتلقى تعليمه على يد والده الشيخ أحمد الذي كان إماما ومجاهدا، عن: مديرية المجاهدين، المنظمة الوطنية للمجاهدين، مكتبة ولاية تيزي وزو، ناحية تيزي غنيف.

7 - بطاقة هوية هذا الراوي في "ملحق بطاقات هوية الرواة".

8 - أخذت هذه المعطيات من: أرشيف البلدية "أرشيف الفترة الاستعمارية"، وقيل أن أغلب الملفات أحرقت !؟

9 - Jule Guignard عيّن رئيسا على بلدية تيزي غنيف، وسير المناطق الممتدة من برج منايل إلى غاية الأربعاء أث وسيف. قيل أنه يتكلم باللغتين القبائلية والعربية. ذكر البعض أنه كان طيبا مع المواطنين، أما البعض الآخر فيقول أن

وترك المستعمر الفرنسي بصماته الأثرية إذ شرع بين سنوات (1949م-1952م) في بناء مدارس بصفة مؤقتة: واحدة في المركز (مدرسة البنات حاليا)، وأخرى في آيت ينتشير (المدرسة الابتدائية حاليا) وتعرف بالمدارس الحديدية likulat n wuzzal، ومن الجانب السفلي للمدرسة الابتدائية للبنات أقاموا تمثالا بـ "هيئة آدمي"، ولما كان لونه أسود أطلق عليه المواطنون اسم "العبيد Akli" وقد هدم في سنة 1975م. ألحقت بالمنطقة قاعة للعلاج، كان يداوم فيها طبيب يعرف باسم الطبيب بروشار Dr Bruchare، ولا زالت يُداوم فيها إلى اليوم؛ وبني بالقرب من البلدية المدينة الإسلامية التي تعرف H.I.M بين (1951م-1957م)، وبنت فرنسا خلال وجودها بالمنطقة عام 1958م مستودعا بالقرب من السوق، ثم عوّض ببناء ثكنة عسكرية (وهناك من يقول أنه عوّض بسوق تعرف بالسوق الأوروبية)، ويوجد مكانه حاليا مسجد الدائرة؛ وتوجد مقبرة تعرف باسم مقبرة إِرُومينَ Tajebbant Irrumyen بنيت في ما يقارب عام 1953م، وتُخلد فيها المسحة المسيحية، وقيل أنه قد بنيت كنيسة في الجهة الفوقية لقاعة العلاج حيث توجد المدرسة الابتدائية "ورز الدين عاشور"؛ توجد آثار لبناء قديم من هندسة فرنسية قيل أنه كان مخزنا "للمشروبات الكحولية"¹⁰. لم يتوقف المد المسيحي عند هذه الأبنية الأثرية، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وقد انعكس ذلك أيضا حتى في مواضيع الحكايات كما فعل الأب ريفيار (وقد تطرقنا إلى ذلك في المقدمة). ذكر أحد من الأهالي¹¹، أن الدعوة المسيحية استهدفت آباءهم، لكنّها تذبذبت بعد حملة الزوايا التي استقطبت معظم مناطق البلاد. برز واحد من بين الفاتحين يعرف بسي الشريف (العقيد علي ملاح)، كانت دعوته امتدادا لجهود والده في نشر الدعوة الإسلامية، وقد حفّزهم هذا البطل للحرب ضد المستعمر. ولتخليد اسم هذا العقيد، قامت البلدية بإنشاء متحف ثقافي صغير يحمل اسمه سنة 1999م، يقع عند مخرج المدينة، وكذلك ثانوية بدائرة ذراع الميزان "ثانوية علي ملاح"، ثم ألحقت به مكتبة وقاعة للمطالعة وقاعة أقيم فيها معرض تاريخي ثابت. يشمل هذا المعرض على عدة زوايا، قسم ذكر فيه أسماء كل المناضلين من شهداء ومجاهدين، وقسم آخر فيه أحاديث عن ثورات أبطال حرب التحرير المجيدة.

تفشّت ظاهرة الزوايا بعد أن دخل الإسلام بلاد القبائل خلال القرن السابع للميلاد، وقد نشطت كثيرا في القرى المجاورة لمنطقة تيزي غنيف. ولما اعتنقوا الأهالي الإسلام، تبنّوا السُّنة وفقا للمذهب

المستعمر يبقى مستعمرا. وذكر عنه "السيد عميشي" أنه في أحد المرات مر تاجر ثري، أراد أن يشتري كل الفواكه التي عرضها خادمه للبيع بثمن 20 سنتيم (20دورو) بدل ثمنها الذي قدر بـ 10 سنتيم، فرفض قتيار قائلا له: "خيرات إمزالن، يأكلها أهل إمزالن Ixir n yimzalen ad t-ččen yimzalen"

¹⁰ - حسب الأقوال التي صرح بها السيد عميشي اعمر، والسيد أعمار بومرار ومنها من أرشيف البلدية.

¹¹ - عامل بمتحف العقيد علي ملاح، الموجود في دائرة تيزي غنيف.

المالكي. أطلق على الدعاة اسم "إمبراضن Imrabden" -وذكرت هذه اللفظة (في ح خ 1 مقطع 112 وفي ح خ 11، مقطع 157)- لأنهم يحفظون القرآن ويكتبون على أوراق تدعى بـ "الحجاب". تركت هذه التسمية صدى عميقا في نفوس المواطنين، حيث أصبحت تطلق على كل "معلم مدرسة Amurabu" وأيضا على كل "إمام مسجد Amrabed"، ولا زالت هذه التسميات متداولة إلى يومنا هذا.

يرجع المؤرخون أصل تسمية إمبراضن إلى بعض القبائل البربرية، والتي انحدرت من سلالة المرابطين¹²، وقد تولى هؤلاء سيادة شمال إفريقيا وإسبانيا بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر ميلاديين.

لما استتب الأمر للمرابطين في هذه المنطقة، استوطنوا فيها على غرار المناطق الأخرى من البلاد، وأصبح لهم شأن عظيم بفضل الدين ونشر الأمان بين الناس. أنشئت لهم زوايا تعليمية توفي بالغرض، يقصدها عامة الناس كبارا وصغارا. استأنس الناس بهؤلاء الدعاة، وأخذوا يراجعونهم في كل أمر. وتصبح هكذا زواياهم مَعَلما للإرشاد والنصح في شأن العلاقات الاجتماعية، وحلّ مشاكل التسيير والتوجيه. نسبت لهؤلاء الدعاة قوة روحية وإلهية إلى درجة الوثنية، لاعتقاد البعض أن لهم قدرة على الاتصال بالأنبياء وأحيانا بالإله. سار الاعتقاد أنه كلما مس "أمبراض" يد أحد الأهالي نزلت عليه البركة، ومن عاندهم فإن اللعنة ستلحق به. ظلت ولا زالت هذه الزوايا تشهد نشاطا معتبرا إلى يومنا هذا، خاصة في المواسم والأعياد.

2. أصل المنطقة:

يرجع أصل سكان منطقة تيزي غنيف (صورة 02) إلى سلالة الجد الأكبر "أمزال Amzal" من لفظة "zəz" بمعنى "صلي" التي أتت في صيغة الأمر. ولا شك من أن يكون لهذا المعنى علاقة بتسمية "أمبراضن" المرابطين، فقد ذكر أب الباحثة أن الجد الأكبر للعائلة كان يحفظ الكثير من

¹² - تعود لفظة "Moravides EL" إلى عهد عبد الله ابن ياسين بداية من 1048، ترأس قبائل صنهاجة (انحدروا من القبائل البربرية المتفرعة، كانوا "بدو-رحل" في الصحراء بين السنغال والنيجر وجنوب المغرب، واعتنقوا الإسلام، اتبعوا السنة من المذهب المالكي في القرن IX للميلاد)، وأسس بطلب من رئيسه رباط "Ribat"، هو جدار يحتمي ويتدرب فيه معسكره خلال الحروب.

أطلق عليهم اسم أصحاب الرباط ثم المرابطون، لتتعدد مهامهم إلى حاملي القرآن وناشري الدعوة الإسلامية: الإلهية والروحية، ثم أطلقت على القبة أين يوري جثمان القديس (Saint) أو الولي الصالح. كما أطلق هذا الاسم أيضا على طيور البجع الرحالة، وهو معروف في منطقة تيزي غنيف بتواجده المستمر والكثيف (وقد ذكر هذا في ح خ 12، مقطع 117: وجدوا سبعة "طلبة" ufan sebæa n telba "ن وتوحي إلى الإخوة السبعة الذين تحولوا إلى

طيور، عندما أكلوا من عشبة الغولة). . ENCARTA, "El Moravides", 2004

القرآن الكريم، ثم ورثت منه ذلك بعض العائلات المتيسر أمرها، ويكون جد الباحثة واحد منهم، فقد كان يحفظ القرآن، وأكثر ما حفظه كان عن السير النبوية وقصص الأنبياء.

قد حدث جد الباحثة أباهما عن سيرة الشيخ "أمزال"، والتي كانت حسنة في عهده. تميّز المجتمع بالحكمة في تسيير شؤون عشيرته، وأقام العدل بينهم. تشكل عرشه من القبائل التالية: "إفهلز Igehlaz"، "إوعليثن Iweeliten"، آيت يتشير Ayt yeččir (صورة 03)، إهطالن Ihetalen (صورة 04) وثلا وعمر Tala weemer. أنجب أمزال ثلاثة أولاد ذكور، وأسماهم على التوالي: يعلى Yeela، زروق Zerruq ويتشير Yeččir. قيل أنه عاش طويلا، ولما كبر في السن، جمع أولاده في تجمع شعبي رغبة منه في توزيع إرثه. وكان تقسيمه كالتالي:

تولى البكر يعلى Yaela الضيعة "لإفهلز وإوعليثن"، وكانت كلا من ثلا وعمر وإهطالن من نصيب الابن زروق (لزرقة عينه)، أما منطقة آيت يتشير فعادت إلى الابن الأصغر يتشير¹³.

ثابر الأبناء الثلاثة في الحكم على منوال أبيهم، وأكثروا من جهودهم لأجل التسيير الحسن، كل واحد بالقدر الذي أوتي به من الحكمة والذكاء. ولم تذكر لهم أية مناورات أو منازعات، فالنسيان أخذ محله في ذاكرة الناس أمام نقاط تاريخية وأحكام عرفية كثيرة.

3. المعتقدات:

تحتل المعتقدات مكانة هامة في الوسط الشعبي لمنطقة تيزي غنيف، تستغل في تربية وثقافة أي فرد يعيش داخل التجمع السالف الذكر. يقوم هذا المجتمع بغرس مختلف اعتقاداته في فكر الفرد، حتى ينظم سلوكه وفقها، ولا يبتعد تصوره للعالم عن المحيط الذي لا بد أن ينسجم معه تماما. وتكون بذلك نظرتهم إلى الحياة مرتبطة بالطبيعة السائدة، والتي تعبر في نفس الوقت عن بساطة رؤاه.

ليس من السهل حصر هذه المعتقدات، لأنها خبيئة في صدور الناس، وأكثر ما يطبعها الخيال الجمعي. إنها تتبع من الأفكار الدينية المؤولة خلال جلسات الرجال في الزوايا، ومن الأحكام الفعلية المستخلصة من التجارب الماضية، وأكثر ما يميزها هي المسلمات المرتبطة بالأضرحة التي وربي فيها جثمان الأولياء. قدس الأهالي الأماكن التي مرّ بها الأولياء، فلا يمكن لأي شخص أن يلحق بها أي ضرر، أو أن يتلفظ بأدنى الألفاظ أثناء مرورهم بها. نذكر وجود مكان في منطقة مرقو¹⁴، يقال أن

¹³ - أدلى بهذه المعلومات كل من أب الباحثة، والجدة تهطالت وعجوز أخرى تدعى "فاطمة" من منطقة آيت يتشير.

¹⁴ - تبعد هذه القرية عن دائرة تيزي غنيف بـ 4 كلم، وكانت في فترات الاحتلال الفرنسي عبارة عن سوق للمواشي، أطلق عليه اسم سبت القديمة Sebt Taqdimt.

الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، مر بالمكان فعطس ثم نبتت أزهار النرجس يطلق عليها اسم Taxlult n Nbi. بقي الاعتقاد أن تستنشق ولا تقطف، وأن مكروها ما سيصيب الذي يدخلها بيته¹⁵.

إن من بين أهم الأولياء الذين أسندت إليهم قدرات خارقة، الولي سيدي حيّون Sidi Heyyun (السيّد الذي يُحيي) (صورة 05). ذكر أب الباحثة ورجل يدعى عميشي اعمر¹⁶ أن حال وصوله، سمع الناس بأن له كفاءات، فأحضروا إليه طفلاً مغمى عليه، أعتقد أنه مات، ثم بدأ في معالنته وضربه بكفه اليمنى على الوجه مرتين، أفاق الصبي فاعتقدوا أنه من أحياء. أسندت إليه القدرة الإلهية، واعتبر وصيا من الله تعالى.

دخل هذا الولي منطقة تيزي غنيف على أنه داعية للإسلام ومعلماً للقراءة والكتابة، فرحب به الأهالي وأخذ يتولى أمورهم شيئاً فشيئاً، وترجع إليه شتى الأمور. اخذ الناس يلجئون إليه كلما ضاق بهم الحال، أو أصابهم مرض مزمن، طمعا في أن يشفيهم أو ينصحهم بذيعة ما حتى ترد عين العائن. ذكر أب الباحثة، أن الناس عندما يذهبون لزيارة الولي "سيدي حيّون" و يلتقوا به، كانوا يقولون له: "يا سيدي، فليحييك الله ولينصرك، أنت سرج "الحصان" ونحن وثاقه "tɛfɛr"، وما ستوصي به سنتبعه A sidi , ad ak-yehyu Rebbi inser-ik, kečč d tabarda, nukkni d tɛfɛr, awal ad d-tiniɖ ad t-nedɛfɛr". ظهر هذا القول في ح 11، مقطع 10، وكذلك في ح 12، مقطع 46، وقد نسب للدبّار "Amɣar azemnni". يكتب لهم حينها "حاجبا lherz"، وقد ذكر هذا أيضا في ح 10، مقطع 22، إذ يقول الحكيم المدبر لليهودي "افتعل المرض، وسأكتب لك حاجبا err iman-ik thelkeɖ ad ak-d aruy lherz". نلاحظ هنا أن شخصية الدبّار يقابلها شخص الولي في الواقع، وتسدل لهما نفس الوظيفة: الحكمة، مرجع كل سائل أو محتاج، له معرفة بالغيب وطرق علاج أي مرض،...

ذكرت جدة الباحثة "تهطالت"، وكذا عجوز تدعى بـ "فاطمة"¹⁷، أنه في إحدى المناسبات دُبّحت بقرة¹⁸ في منطقة آيت يتشير، وّزع لحمها على كل الأهالي ما عدا رجل فقير. فذهب هذا الأخير إلى الولي الصالح "حيّون"، شكّا بهم، فحضر إلى مكان الذبيحة، ضرب بعصاه وردد ألفاظا غير مفهومة، قيل أنها بالعربية؟! فتجمع الدم وقامت البقرة، وتأذى الرجل الذي لم يعط الفقير حقه. وحين توفي هذا

¹⁵ - بقي الاعتقاد إلى يومنا هذا، بأن من يحضر أزهارا مقطوفة من الخلاء، فإن أهل البيت سيتخاصمون في ما بينهم.

¹⁶ - اسمه عميشي اعمر، يبلغ من العمر 62 سنة، من منطقة إهطالن، منطقة مجاورة لآيت يتشير حيث يوجد مقام الولي سيدي حييون، يعمل ببلدية تيزي غنيف.

¹⁷ - لم تود هذه المرأة أن نذكرها في هذا العمل، وقد احترمتنا رغبتها.

¹⁸ - تعود بنا هذه الحادثة إلى زمن النبي موسى عليه السلام، إذ استعان بجزء من بقرة لإحياء طفل ميت، وييوح باسم قائله. تراجع: سورة البقرة، الآيات (66 - 72).

الولي، بني له الأهالي ضريحاً. يأتي الناس لزيارته، في كل مناسبة، من أماكن مختلفة من البلاد. تُثق الطبول أثناء ذلك من طرف جماعة تعرف بـ "الحضرة Lhedra"، يهلل هؤلاء باسم الله، ويحركون أجسادهم وكأنهم يرقصون Jeddben. يدخل المَعْنِي، بعد إتمام الرقصة - سواء كان مريضاً أو زائراً يرغب في بركة الولي - يجد منديلاً طويلاً من الحرير مفروشا على الضريح يعرف باسم Rdawat، ويدخل رأسه تحته، ثم يشرع في الطلب والدعاء، ويبدو الأمر وكأنه سرا بينهما. يُحضر الزائر وليمة، أو يعد بها لاحقاً، إذا ما كانت حاجته ماسة لالتماس بركة الولي وليس لديه ما يدفعه في الحين Ad yeqqen lweɛda، وهكذا يربط مصيره بالعالم المجهول.

بقي ضريح الولي سيدي حيون رمزاً للقدرة على الفعل، سواء كان بفعل الخير عندما يكون الزائر كريماً، أو بإلحاق الأذى إذا ما تناسى أحد ما وعد به إلى الولي. يؤمن الناس بأن هذه القدرة منحة من عند الله تعالى، لذا لا بد من تركيتها.

جرى الاعتقاد، أيضاً، أن أرواح الأجداد - الذين طالت أعمارهم ثم ماتوا - تسكن الأشجار التي غرسوها وحتى البيوت العريقة التي قد سكنوها من قبل؛ تحرس أرواحهم على الأهالي، تبشرهم بالمستقبل أو تحذرهم من مكروه! تلقب هذه الروح بحارس الدار Aɛessas n uxxan وهي تمثيل لعالم الجن. يقال أنه كلما مرض فرد أو أصيب بحمى مفاجئة، فلأن اللعنة لحقت به. يكون الفرد قد أفسد شيئاً في ذاك البيت، أو قال كلاماً مسّ بشرف ومكانة الأجداد. ويذكر في الحديث اليومي حتى يصدق بالقول: وحق حارس الدار uheq aɛessas n uxxam، مازال البعض يقول ليومنا هذا: "وحق الحارس فإنني صائب في قلبي uheq aɛessas ar akka".

ومن بين الأشجار المقدسة، شجرة توجد بمنطقة ثالا وعمر (ولزالت إلى يومنا هذا)، تعرف باسم ثدومت¹⁹ Taddumet (صورة 06)، غرسها أحد الأجداد منذ زمن وجودهم في هذه المنطقة، وقيل أنها تفرعت إلى أربعة عشر غصناً. ذكر أب الباحثة أن أخاه الأكبر محمد، قام بقطع أحد أغصانها المائلة، وما لبث حتى لزم الفراش وأصيب بحمى خبيثة، ولم تذهب عنه إلا بعد ما زارت والدته الشجرة، ودعت بشفاء ولدها، وأنها ستقيم وليمة لذلك. ومن ذلك إلى يومنا هذا، ما زال بعض الناس يشعلون الشموع مع اختلاف المناسبات، ويضعون تحت جذورها وليمة Ad sersent lweɛda (صورة 07).

¹⁹ - جاءت كلمة "Taddumet" من لفظة دامت Tddum، من الدوام، وتعني القدم والعراقة، لها علاقة مع ح خ 7: الفلاح الذي يقصد شجرة زيتون يود قطع أغصانها لجلب من ثمن بيع حطبها قوت أولاده. ونقرن لها علاقة طفيفة مع حكاية بقرة اليتامى ح خ 13، النخلة التي نبتت في قبر الأم بعد أن أفرغ الأولاد ما في معدة البقرة فانبثق منها منبعان واحد حليب والثاني عسل؛ من حيث فكرة تأثيرها على البشر.

ذكرت الراوية «مرقوشة» وجود شجرة أخرى ذات أغصان كبيرة، تعرف بشجرة الإخصاب²⁰ Taheccadt laalem (صورة 08)، تقصدها النساء ليحصلن على بركتها في الإنجاب، إنهن يتركن مناديلهن معلقة فوق تلك الشجرة طول العام. يقصد الفلاحون هذه الشجرة أيضا، لقطع بعض ثمارها، ليلقحوا أشجار الزيتون حتى يكثر إنتاجها. وتوجد شجرة أخرى تعرف باسم ثماذغت أورملي Tamadayt uremli (صورة 09)، يقصدها الناس للزيارة، لأنها شجرة راسخة ومباركة، لها عروق طويلة فوق التراب (صورة 10).

تسكن الكائنات الخفية تلك الأماكن، لأنها تمثل جزءا مهما من حياة الجماعة، وتحمل أحيانا في التصور الذهني لكل فرد تقليدي، شكلا بشريا. تكون قادرة على القيام بالفعل، تساعد الذي يذكرها بالخير والكلام الطيب في قول " أنعمهم الله في خيره Ad ten d-yedker Rebbi s Ixir". كما أنها قادرة على إيذائه إذا لم يف الشخص بالوعد الذي يكون قد قطعه، عندما كان مصيره متوقفا على إرادة تلك الروح. وأحيانا أخرى تظهر في شكل عفريت شرير، أو حيوان غريب "كالضبع Ifis"، أو على شكل خيال طويل "أوبراك Bu berrak" لا يمكن لأحد التدقيق فيه، يتصف بالقوة في الإمساك بضحيته وقت القيلولة "Tanafa". وقد يموت الذي ليس بمقدوره أن يقاوم، إذ تخور قواه ويموت وهو نائم. بقي الاعتقاد أن الذي يموت، ولا مرض يذكر عنه، فإن الروح الشريرة قتلتة خلال نومه.

توجد بركة مائية في منطقة اشكران Icekren (صورة 11) تعرف باسم تالا ثربرابث Tala tarebrabt (صورة 12، 13)، تقول الراوية ثهطالت بأن أحد الأولياء قد مر من المنطقة (لا تتذكر من يكون بالضبط؟)²¹، قيل أنه ولي صالح يعرف باسم سي عبد القادر الجيلاي؛ أما أب الراوية فقال بأن الناس تعتقد بأن المعروف باسم سي عبد الرحمان هو الذي يكون قد مر بمنطقة إشكران. قد ضرب

²⁰ - تحدث أب الباحثة عن هذه الشجرة، لكنه ذكر فقط أن الناس يجلسون تحتها ليستفيدوا من ظلها، وأن منهم من يعلق قطعاً من القماش (يكون لمريض، حتى تحمل الرياح مرضه عندما تهب الرياح فروعها).

²¹ - قالت ربما يكون سي لحاج أوعلال (صورة 15): يوجد ضريح هذا الولي في المنطقة الفوقية لقرية مراقو، وبالقرب منه يوجد نبع. ذكر أب الباحثة، أن كان له ابنا يبلغ من العمر بين (14-17 سنة) رأى في منامه " رؤيا " أن سفينة تغرق، فحمل نفسه وأنقذها. وعند عودته سأله أبوه أين كان ولما هو مبلل؟ فأجابه بأنه أنقذ ناسا من الغرق في البحر. دعي له والده بالسوء " فليقتلك الله، إنك أكثر كفاءة مني ad ak-yesxed Rebbi , ziy tifeḍ-iyi ". توفي الفتى ودفن في منطقة عديلة (تبعد بكيلومترين عن مراقو). وقالت الراوية ثهطالت أن أحد النساء من المنطقة احتفظت بحذائه. ندم الأب، وقبل وفاته أخبر الناس، أن من لم يزر قبر ابنه، فلا داعي من أن يأتوا لزيارته هو فلن يبارك.

أما إن كان سي عبد الرحمان، فذكر أب الباحثة أن له ضريحين، واحد يقال أنه يوجد في ضواحي الجزائر العاصمة، وآخر في منطقة بونوح (بالقرب من بوغني) وهذا ما ذكر في بيتين من الشعر: A Sidi Sebd Rehman / a lewli yebdan yef sin/ yiwen ha-t-a di luḍa/ wayeḍ deg udrar d aḥsin.

بعضاه عندما مرّ من هناك، انبثق الماء من باطن الأرض وارتفع على شكل فقاعات مائية. أخذ الناس يقصدون هذا المنبع إلى يومنا هذا، اعتقاداً منهم أن لمائه مفعولاً سحرياً: يشفي المريض، ويزوّج العانس، ويعالج العاقر، وكذا يعالج وجوه المشوهين وما إلى ذلك. تكون لهذه السالفة علاقة بالـ ح خ¹³ لما شرب الأخ من منبع في طريقه، فتحول إلى تيس ثم شرب مرة أخرى فيعود إلى طبيعته. نجد أيضاً الـ ح خ¹² حيث شربت البطلة من ماء نبع وجد في الطريق فتلونت بشرتها بالأسود، وعادت إلى طبيعتها عندما شربت مرة ثانية منها.

هكذا لقيت الحكايات الخرافية والقصص المتعلقة بالأولياء، في منطقة تيزي غنيف، قبول الناس واقتناعهم بوجود الأمور التي تتحدث عنها وتؤمن بفعاليتها. أحدثت حتى الشخصيات الحيوانية وقعا خاصا في قلوب الناس، وتنسب إليها أفعال بشرية. يقال أن أرواحا تسكنها، وربما لأنها ذكرت من طرف أحد الأجداد أو أحد الأولياء. ذكرت الراوية ثهطالت أن هناك حيوانا يعرف بـ"الصبع Ifis"²²، يعتقد الناس حين يظهر في بعض الأماكن العامة كالأضرحة، أو بالقرب من قبور الأجداد، فإن وباءاً ما سيصيبهم، يقال أنها حمى التيفيس²³ lehlak n tifis. يُربط الحدث دائماً، سواء كان خيراً أو مكروهاً، بقداسة الأولياء أو الجد الأكبر للقبيلة.

يقوم الناس ببعض الممارسات التقليدية، والتي يكون لها مفعول سحري (أو مفعول غريب)، للحفاظ على الأماكن المقدسة أو تركية أرواحها لنيل بركتها، ولإبعاد دعاوي السوء، خاصة عن الأولاد Ad tekkes de ewessu. ومن بين تلك الممارسات ذبح شاة عند حفر بئر، أو عند عتبة باب بيت جديد، أو شراء سيارة. يشترك في هذه الشعائر أغلبية الناس، في مختلف مناطق العالم، لأجل وقاية أنفسهم من الأرواح الشريرة، ولعلاج الأمراض الخبيثة، ودرء العين الحاسدة، وطرد الروح الشريرة التي تسكن النفوس الضعيفة.

لا نغفل من أن نذكر بعضاً من الأشكال التعبيرية، التي يقال أن لها مفعولاً سحرياً، تمارسها النساء خاصة لدرء الخطر عن العذراوات، أو تلفظ عند دخول الزوج البيت ولا يصرخ أو يتخاصم مع

²² - ذكر أب الباحثة أنه في وقت مضى، رغبت النساء في إقامة سوق أسبوعي خاص لهن فقط، منح رئيس القبيلة لهن ذلك. وعندما التقين بشأن الحديث عن فلانة وبنات فلانة وهكذا حتى هبط الليل ولم يكثرن بشيء. ظهر هذا

الحيوان وهجم عليهن Qqiment ar mi i d-yeyli yid/ yufa-tent-id yifis yerza-tent

²³ - عرف أيضاً باسم أعذس J.M.Dallet: Dictionnaire Kabyle-Français (ΣDL/ΣDS) : aedes

typhus: عدوى تصيب الكثير من الحيوانات من بينها الكلاب والقطط، تنتقل عن طريق القمل، تتميز بالحمى، وظهور بقع حمراء على جسد المريض.

راجع: le petit larousse illustré, Paris, 1995

زوجته، أو فور خروجه من البيت حتى يبقى وفيها ومغرما بها. تعرف بعض من تلك المتلفظات بـ"ألفاظ الوسادة Lehdur n tsumta"؛ إضافة إلى الأحجية التي يزعم أنها واقية ومقاومة للسوء والتي توارثها البعض من "إمرايطن أو الدعاة Imrabden ney țelba " خلال تواجدهم في الزوايا.

تركت هذه الاعتقادات آثارا بليغة في نفوس الناس، إذ مازال بعض منها متداولاً عند الناس، كما احتفظت الحكايات ببعض منها. نجد منها الأرواح الشريرة المشخصة في الغول، أو الشخصيات الطبية والحكيمة "رمزا للأولياء" في شخصية الشيخ الحكيم²⁴ amyar azemni، لكن لا تلبث هذه حتى تظهر بوجه مخالف تماماً عن العرف، وأن تساعد شخصية أخرى شريرة في الحكاية.

ثانياً. أنظمة المجتمع الشعبي وعلاقتها مع الحكاية:

يغلب طابع البساطة على سكان منطقة تيزي غنيف، قد يرجع هذا لبساطة طموحات شعبها وتمسكه بالأرض والفلاحة، أو نتيجة لتوالي الاستعمار على البلاد، فلم يترك لها المجال في أن تأخذ بزمام أمورها، وتنهض بحالها وتخطو بكل ثقة نحو النهضة.

وقد اختفت معظم المصطلحات المتعلقة بالنظام والتسيير الاجتماعي في هذه المنطقة، والتي كانت معروفة على مستوى كل المجتمع القبائلي، كتشكيلة: ثاقبيات، أذروم، أخروب²⁵...، ولم يبق منها إلا المؤسسة الصغيرة المسؤولة بتربية الفرد "البيت Axxam"، وأخرى تهتم بالتسيير السياسي يترأسها كبير المنطقة المتميز بالحكمة والعدل، وهي "ثاجماعث tajmaet". ما زالت هذه المنظمة البسيطة تنشط إلى يومنا هذا، وتعد كحبل وصال بين الأهالي والبلدية. بدأت تفقد صلاحياتها تدريجياً، مع اختلاف انشغالات الناس، ومتطلبات العصر الحديث.

1. نظام الحكم:

كان النسق القبايلي، في ما مضى، هو السائد داخل البناء الاجتماعي لمنطقة تيزي غنيف، يجمع عدة عائلات، تجمعها قرابة الدم التي تعود سلالتها للجد الأكبر أمزال. اتصف النظام السائد بالعدل، إذ كان يحرص على تحقيق الوحدة في العمل والعدل في تقسيم الأرزاق. وهو ما يعرف بالنظام الديمقراطي الذي ساد معظم مناطق الشمال، والذي تميّز بالحكم الشورى بين نبلائها²⁶.

ذكر أب الباحثة، أن ثاجماعث كانت تحرص على حضور كل البالغين، وإشراكهم في اتخاذ القرارات الممكنة، وقد فرضت "ضريبة الغياب lefrida" على كل متغيب أن يدفعها. كانت هذه

²⁴ - وذكر في ح خ 12، مقطع 112 وجود عجوز دبارة tamyart tazemnnit .

25 - راجع: Mohamed Khellil : *Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, L'Harmattan, Paris, 1984, p. 52.

26 - M.A. Hadaddou, *Guide de la littérature et de la langue berbère*, Enal, Enap, Alger, 1994, pp. 202 – 205.

الاجتماعات تعقد يوم الخميس بالقرب من ضريح الولي الصالح "سيدي حيُّون Sidi Heyyun" المتواجد في منطقة آيت يتشير²⁷. يتناقش الأهالي عن كل الأمور المتعلقة سواء بأمور الدين، وطقوس الزواج والولادة، كما تحرص أن تكثر الذبائح خلال المناسبات والأعياد وكذا في المواسم الفلاحية المهمة.

تمارس في منطقة ثالا وعمر عادة تعرف بـ "tawezzaet الوليمة"، إذ كلما توفرت لدى أحد مواشي، وكان بمقدوره ذبح بقرة أو أكثر، فَعَلَ ذلك ووزع لحمها على الأهالي، في حين يتحصل هو بما يقابله من القمح، أو الشعير أو الزيت. تُشبع الحاجات النفسية للفرد داخل هذه العشيرة، فيتوثق اتصاله بين أعضائها، كيف لا وقد ذاق من نفس الطبق الذي أكل منه الجميع، ويقال في هذا السياق " Ad " erden tagella d tisent". يتم بفضل هذا التنظيم كبت المشاعر الفردية وإذكائها، وتعوض بأخرى جماعية، يهدف إلى ترسيخها.

تقبلت العائلات هذا التنظيم بصورة لا إرادية، لأنّه مخزون سنين عديدة، توارثه جيل بعد جيل. وأصبح يمثل التراث السياسي، الذي تأسس على الكلام والتشاور بين كافة الناس، الذين ينتمون إلي نفس الجماعة بالضرورة "ttseyisen dayem gar-asen". ينمي الفرد، من خلال هذه التنظيمات، قدراته اللغوية والعقلية، كما يتعلم كيف يحافظ على أصالة وخصوصية المنطقة.

تندد هذه المؤسسة بتفاعل الفرد معها، ولا يؤهل للانتماء إليها إلا بعد أن تتأكد صلة القرابة، والتي تقوم أساسا على الزواج الإضوائي. ومن أهم مزايا هذا النموذج من الزواج، أن يحافظ الفرد على العادات والثروات المتوارثة، وخاصة الأرض التي تعتبر أغلى الممتلكات والوحيدة، لذا يقال: الفقير من ليس لديه قطعة أرض "Ameybun d win ur nesai taferka".

أنت ال ح خ¹⁷ "عرق الحر tidi uherri" بموضوع الحكم والعدل: عندما مر غريب بأحد الأراضي، خالف "القاعدة Agdal"²⁸ وقطف حبة تين ليسكن جوعه، لكن الأهالي مسكوا به، واجتمعوا به عند رئيسهم، وحكموا عليه بالعدل "أن يعمل سنة في الحقل حتى يسدد ما عليه من دين ad ixelles". lexṭiya.

²⁷ - بقيت زيارة الضريح إلى يومنا هذا تسمح فقط في يوم الخميس، قد تكون هناك استثناءات في يوم الاثنين لكن قليلة جدا.

²⁸ - عبارة عن أعمدة من القصب، تثبت حول الملكيات الخاصة، وتعني أن لا يمس أحد ثمار تلك الأرض (أولا لأنها ملكية خاصة بقبيلة فلان، وثانيا لان الثمار لم تنتضج كلها بعد).

لا يتوجب على الفرد أن يختلط بالأنساب الأخرى، وخاصة بالأغراب (كإمرا بطن الذين ذكرناهم في السابق)، وهذا ما نجده مصورا في ح خ (4 مقطع⁵¹)، إذ حذر البطل أخاه بأن لا يختلط بأصحاب العيون الزرق Azraraq n teṭtucin ur teṭtxalaḍ ara. وأكدت الراوية «مرقوشة» على ذلك بقولها: "صاحب العيون الزرق، تسري في عروقه دماء الغولة Azemraq n wallen yuy aḍar si teryel، وتقصد من هم من سلالة المرابطين Imrabden.

بدأ هذا النظام يزول شيئا فشيئا لأسباب استعمارية أكثر من غيرها، ثم مع توسع فكرة الزواج الاغتصابي، إضافة إلى هجرة الأهالي وتحمس الشباب للاغتراب. إن لكل مرحلة نظامها الخاص بحكم الظروف المتغيرة، وهذا ما أشار إليه زهير حطاب في قوله: "أن كل تنظيم سياسي هو تنظيم طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع"²⁹.

2. نظام العمل:

تتماسك ميزانية الفرد، كلما تمسك بأرضه، وعمل جاهدا على تحسين المردود، لذا لابد من الحفاظ عليها فهي مصدر عيشه الوحيد. يشرف على خدمتها، ويراقب تغيّرات الحال والفصول حتى يعرف حاجتها وبالتالي يكثر الإنتاج وكأنها ترد له الجميل. يسود في المعتقد أن من يهتم بأرضه فهي تحس به وتستبدله نفس الشعور بالمردود ويكون صاحبها محظوظا فكما قالت الراوية: "إن الأرض تقي بعود لم يكن ينتظرها صاحبها ifaq tamurt tettara ḷxir i ḷbab-is mebla ma. تكون هذه الصيغة كعرفان للجميل، وهذا ما يؤكد عاطف غيث في قوله: «القرويون يرتبطون ارتباطا وثيقا بالعمل الزراعي إلى حد القداسة، الذي له صلة بالشعور الديني»³⁰.

وقد انعكس هذا الشعور المتبادل بين الأرض والإنسان في ح ش⁴ (حكاية الأخوين Sin (watmaten)، والتي تصور أحد الإخوة نائما طوال اليوم، لكن أرضه تنتج خيرات كثيرة، فقط لأنه يشعرها بحبه وتمسكه بها Tamurt teṭthussu s bab-is. و يتحقق كذلك تواصل روحي بين شخصية البطل وجذر من العنب يغرسه أخوه في ح خ⁵، مقطع¹³، ليكون حبل وصال بينهما، ويعبر له عن أحواله المتغيرة، فإن أصبح لون أوراق الجذر أصفر فهذا يعني بأنه مريض، أما إن يبس فيفهم البطل أن أخاه قد مات.

29 - زهير حطاب، نقلا عن ذهبية آيت قاضي: العلاقات الأسرية في الحكاية الشعبية القبايلية، رسالة لنيل شهادة الماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، ص. 32.

30 - محمد عاطف غيث: دراسات في علم الاجتماع القروي، دار النهضة العربية، بيروت، 1965، ص. 47.

يجتمع البالغون في منطقة تيزي غنيف (تلا وعمر، آيت يتشير...الخ) مع بداية كل موسم، ويتحدثون عن الإمكانات الموجودة والتي يلزم شراؤها لحرث الأرض وزرعها. يتم خلالها تقسيم اليد العاملة جماعات، كل واحدة تؤدي عملا معيناً وتتعاون العائلة مع الذين تكون الأرض مشتركة بينهم.

تؤدي المرأة دوراً هاماً سواء في تقديم المساعدات في الحرث، أو في إعداد اللزوم من الطعام، وتجلب الماء من المنابع البعيدة دون انقطاع، وتبقى رغم ذلك محرومة من حق الكلام واتخاذ القرار. ويزداد نشاطها عندما يهاجر الشباب، أو عندما يخرج بعض الآباء لاقتناء العيش من أماكن بعيدة. تكون مثل هذه الحالات الفرصة الوحيدة التي تمكنها من الوصاية على أولادها، وأن تبرهن أكثر على كفاءتها على تولى المسؤولية.

كثر الاغتراب في منطقة تيزي غنيف، من أجل البحث عن فرص عمل جديدة، تسمح بتحسين ظروف العيش. كان الخروج إلى مراعي جديدة، ثم إلى أماكن بعيدة مجاورة، ثم إلى بلدان أخرى أبعد. يكسب الفرد خلال تنقلاته تجربة جديدة، وهو في قرار نفسه فرصة للاغتناء واكتساب خبرات وثقافات متنوعة. يأخذهم الفضول أمام سرود المسنين، الذين لا يكفون من الحديث عن الأمم الأخرى، عندما كانت لهم فرص للحج مثلاً، فليس قولهم هذا إلا تأكيداً على تشجيعهم للاغتراب: «اخرجوا فستكبرون Ffret ad timyurem». تحدث ابن خلدون في كتابه "المقدمة" عن الإكثار من فرص السفر، إذ أنها توسع الذهن وتدعم الفكر.

تندرج مغامرة البطل في ح 4 منذ بداية الحكاية وحتى نهايتها في نطاق سعي دؤوب نحو اكتشاف مصير جديد، اضطره ذلك إلى التنقل من أرض إلى أخرى، فيكتشف مراعي جديدة، ويلتقي أناساً أكثر، يتعلم منهم الحكمة في أن تكون للمرء شجاعة في مواجهة كل الأمور. يُغيّر البطل من سوء مصيره، فبعد أن عانى من فقره لأن أرضه بارت، اكتسب تجربة سمحت له بامتلاك أراضي جديدة، ويتزوج من ابنة سلطان. يعود ويلتقي بأخيه، وهو رجل سلطة، يحمل مالا كثيراً، ويبدأ حياة جديدة. لهذا يفضل المجتمع القبائلي عامة، أن تكثر النساء من ولادة الذكور، وكأن الأمر بأيديهن، حتى يرحلون ويعودوا بالمال الوفير...

يتم تقسيم الأرزاق من طرف شيخ القبيلة، الذي يُعيّن بدقة لحكمته أو لسداد رأيه. يوزع الإنتاج على العائلات، بعد أن يكون قد تابع ولاحظ نسبة مشاركتها في خدمة الأرض؛ يليه الجد الأكبر الذي يتكفل بدوره في تقسيم نصيب العائلة الممتدة على أفرادها.

قد تتبادل العائلات في ما بينها مقادير معينة من محاصيلها، وقد تباعها حتى تحصل على أشياء أخرى ترغب في امتلاكها. تخلق فرص التبادل هذه فضاء جديداً للتعامل مع السلعة، وهو ما يعرف

بالسوق التجارية، التي تلعب دورا بارزا في تمتين الحياة الشعبية. كثرت الأسواق في منطقة القبائل ككل، وقد توزعت على أيام الأسبوع، نذكر منها سوق السبت القديمة،³¹ السوق الأوروبية التي ذكرناها في الأعلى، والسوق المغطية (التي مازالت على حالها منذ أن أنشأها الفرنسيون إلى يومنا هذا). أخذ الناس مع مرور الوقت يكتسبون تجارب مختلفة في البيع والشراء، ويخطون خطوات نحو التسيير الاقتصادي لكل البلاد.

تلعب بعض العادات الموسمية المرتبطة بمواسم الزرع والحصاد، دورا بالغا في ترسيخ علاقات القرابة وإذكاء الروح الجماعية. تتمثل بعض من هذه العادات في إقامة ولائم متنوعة، مع بداية كل موسم سواء للزرع أو للحصاد. يشترك في تنظيمها سكان المعمورة، لأنها تأتي استجابة لحاجاتهم المعنوية والمادية معا، والأكثر من ذلك أنها توفي بمعتقداتهم.

يكثر أهالي منطقة تيزي غنيف من الصدقات والولائم خلال المناسبات الموسمية، حتى تنزل البركة على الإنتاج. تنظم منطقة ثالا وعمر، عندما تكون المحاصيل وفيرة ما يعرف بـ"موسم الاخضرار Tizegzewt". يقوم الأهالي خلالها بعرض محاصيلها، حتى يتم التبادل أو البيع فيما بينهم، ولا ينسى المستضعف أو الفقير منهم. يمارس نوع آخر من الاحتفالات كـ "ثويزي Tiwizi" أو "صدقة الربيع Tuttra n tefsut"، تفتح كما تنتهي هذه المواسم كلها بذبائح وولائم تقسم على الجميع. تمثل الذبائح ظاهرة مقدسة عند الجميع، إذا لم تذبح شاة أو بقرة، فإن مكروها سيصيب صاحب الأرض. ما زال هذا الاعتقاد سائر المفعول إلى يومنا، خاصة مع موسم جني الزيتون، في منطقة آيت يتشير، منطقة تمضيقت، ثالا وعمر... إلخ. ذكرت أم الباحثة أن الزيتون فيه "شؤم ttira"³² إذا لم تكن هناك ذبيحة، فإن الناس ستصاب بالأذى؛ كثير من من الناس يسقط من على شجر الزيتون أثناء القطف، ولا يتذكر كيف حدث له ذلك؛ ولا يحدث شيء إلا إذا صدقنا به.

تتدخل هذه الاعتقادات في تنظيم الحياة اليومية للفرد، وتضع له أسسا وقواعد للعمل داخل المنظومة الاجتماعية، التي ينتمي إليها. يضع المجتمع هذا الأسلوب من التعامل مع الواقع، داخل إطار معنوي، وتجعل منه نموذجا اجتماعيا وثقافيا تسيير وفقه الأجيال.

3. نظام العائلة:

تتكون العائلة التقليدية القبلية أساسا من الزوجين، الأبناء، الأجداد وأحيانا كثيرة من الأقربين. وما يشجع على هذا التوسيع الطابع الاقتصادي، الذي يحتاج إلى توفير اليد العاملة لتكثيف القوى

³¹ - سوق دورية كانت موجودة في قرية مراقو، تباع فيها المواشي. انتقل الآن إلى المنطقة المركز "تيزي غنيف".

³² - J.M.Dallet, Dictionnaire Kabyle-Français,

الإنتاجية والإنتاج. تمثل العائلة الكيان والبيئة الطبيعية الأولى التي يولد فيها الطفل ويكبر، لكنه تقليدياً ليس ملكاً لوالديه فحسب، وإنما عضواً في المجتمع الأكبر الذي يعيش فيه. يتوجب على هذه المؤسسة الصغيرة تحقيق الوحدة الاجتماعية، برعاية الفرد وتنشئته تنشئة سليمة من كل الجوانب: العقلية، الجسدية، الأخلاقية وحتى الوجدانية، والتي تركز أساساً على كبت المشاعر الفردية كالحب على وجه الخصوص. تعتمد أساساً على توجيه تلك المشاعر إلى وجوب الحفاظ على صلة القرابة، وبالتالي الحفاظ على ممتلكات العائلة، ولا تذهب إلى غريب.

يلعب النسق القرابي دوراً مميزاً في الحفاظ على ممتلكات العرش وذلك عن طريق الزواج الإضوائي، والذي يحظى بالتشجيع المميز، وهو شأن الكثير من بلدان العالم كالهند وبعض العائلات الملكية الأوروبية. يجعل هذا الأسلوب في الزواج العرش مجتمعاً صغيراً، يسهل تولي زمام أموره. يجمع العائلات المنحدرة من أصل واحد ومن سلالة دم واحدة، مثل الفراعنة التي رفضت أن تختلط دماؤها بأي كان حتى تحافظ على نقاوة الدم الملكي.

يسهل هذا النموذج الحياتي - الذي كان يعيش وفقه سكان منطقة تيزي غنيف - نظام المبادلة في الزواج، ويعد المحبذ لأنه يوفر على العائلات مصاريف العرس، فمن الأسهل أن تنتقل بنات العائلة "أ" إلى العائلة "ب" المقربة وكأنها ذاهبة للزيارة أو شيء من هذا القبيل بحيث يظهر هذا الحدث عادي وطبيعي جداً. حدثتنا الراوية «مرقوشة»، في ما مضى كان الزواج شبيه بالتجارة، تتبادل بعض العائلات بناتهن، عندما يكون الحال عسيراً، وتقوم بوليمة صغيرة للبركة.

ويساعد هذا النظام على توارث الممتلكات الزراعية، ويحافظ على التراث بما فيه العادات والتقاليد. لم يستقر هذا النظام على حاله، إذ سرعان ما بدأ الاغتراب يتفشى ليفتح باباً جديداً، للتفاعل والتعامل والتواصل أكثر مع القبائل الأخرى، وهذا بفضل الزواج الاغترابي.³³ انتشر هذا النظام الجديد من الزواج، وأصبح كقاعدة أخرى مؤهلة لبروز ظروف اجتماعية أخرى. أخذت قرابة الدم تتباعد تدريجياً، وبدأ أعضاء المؤسسة الأولى "العائلة" يعانون من الانفصال المستمر. أتى هذا الزواج إذاً، ليعبر عن مرحلة جديدة للتكوين الاجتماعي بما فيه الاقتصادي والسياسي، حتى وصل الحال الذي نعرفه اليوم من الاقتصاد الرأسمالي والسياسة العالمية.

فتح الزواج الاغترابي آفاقاً جديدة للفتيات خاصة حتى يطلعن على العوالم الأخرى، وأصبح المفضل لديهن. إنه عالم حافل، سمح بتوسع العائلات وأتى بكثير من الطموحات منها: الرحيل، والتغيير والاكتشاف عن قرب لمزايا العوالم الأخرى؛ إنه إشباع لرغبة وفضول للمعرفة. الناس له

³³ - يراجع: بدايات الزواج الاغترابي، السياق الثقافي، الفصل الثالث.

وضع حداً للزواج الإضوائي، والذي كان في فترة من الفترات منتشراً عند أغلب سكان العالم، ليس لأنه كان وراء أمراض عديدة، بل لأنه فتح باباً كبيراً للتعارف بين الأمم.

لم تغفل الحكايات من الإشارة إلى هذه الظواهر الاجتماعية، وتقصص عن مراحل كانت هي المسات الأولى نحو تغيير النموذج الاجتماعي. تمثلت البداية في رفض زواج المحارم، في هروب البطلة سليونة من بيت أهلها، وهذه نقدت زواجها من أخيها بالمستحيل (ح خ15)، ثم تتزوج في النهاية بغريب. تتلاحق غالبية الحكايات الخرافية، لتساند فكرة الاغتراب والزواج من الأبعد، سواء كانت الأنثى هي من تخرج، كما ظهر في: ح خ1/ ح خ4/ ح خ9/ ح خ10/ ح خ12/ ح خ13/ ح خ14/ ح ش2/ ح ش6/ أو ذكراً يخرج في: ح خ5/ ح خ6/ ح خ11/ ح ش4. لعل أكثر ما يميّز مواضيع هذه الحكايات، بخصوص الزواج الاغترابي كونه يتم بين الفقراء (طبقة الفلاحين) وأبناء السلاطين (طبقة النبلاء). يُعبر هذا الزواج عن تغيير المعيشة، إذ يتنازل البطل(ة) عن وسيلة عيش أولى يسودها الظلم، والفقر، واليتم، والحرمان إلى وسيلة عيش أخرى، حيث الزهد والرغد. وأهم من ذلك، اكتساب الحرية التي تجعل التركيبة النفسية للمرأة مثلاً مختلفة، فيتغير نمط العيش، ويتطور الدور الاجتماعي الذي يناط بها إلى آخر، يسمح لها باتخاذ القرارات.

يناط بالمرأة أدوار اجتماعية هامة وكثيرة، منها تربية الأطفال وتحضيرهم للحياة في العشيرة والممارسة. أشير في غالبية الحكايات، في كل أنواعها، إلى اهتمام الأنثى بالذكر، سواء كان أخوها في ح خ1، ح خ12، ح خ13، ح ش2؛ أو نجلها كأم تراعي مشاعر ابنها في ح ش2. يبرم مع الأنثى عقد إجباري لتعمل جاهدة حتى تنمي قدرات الطفل العقلية واللغوية، ويتم التواصل والتفاعل مع المجتمع، ويحافظ على ثقافته بصورة تلقائية وعادية. تحاول بكل الأشكال أن تراعي حاجاته النفسية والجسدية مع تغيير مراحل نموه، وحسب ما تمليه قواعد المؤسسة التي يعيشون فيها. تجد الأم الجدة كدعم وحيد لها في تولي المسؤولية جنباً إلى جنباً، إذ تحمل على كاهلها خزائن الثقافة الشعبية ومن بينها السرود، التي تستعين بها لتهديب سلوك الولد، ولا يتجاوز على العرف.

تعمل العائلة جاهدة على ترصين الوحدة الاجتماعية، فتبدأ في تعليم الفرد كيف ينغمس في مجتمعه، ويتبع المبادئ المسننة، ويحترم القواعد المنظمة. تبقى الحكاية الوسيلة المفضلة لأداء هذا الدور الاجتماعي، لأنها النمط المحبب عند الجميع وخاصة الأطفال. تقول الراوية «مرقوشة» بأن ألفاظ الحكاية سلسلة والمعنى فيها واضح، وتتسلسل مواضيعها، وهي لا تجرح مشاعر أحد كما هو حال الأمثال؛ هكذا كنا نراها ونحن صغار (قول الراوية).

ثالثاً. رواية الحكاية بين الشفوية والكتابة:

يمثل القصص الشعبي أحد الأشكال التعبيرية البارزة في منطقة تيزي غنيف، تحتوي على رصيد ثقافي معتبر. تميّزت هذه السرود بطابع الشفوية كما هو شأن الأجناس النثرية الأخرى كالشعر والأمثال، سواء في بلاد القبائل أو في بلاد أخرى من العالم³⁴.

1. بين الشفوية والكتابة:

توالت أحقاب زمنية مختلفة على هذا التراث القصصي على غرار ما ذكرناه في المدخل، ولم يعد بمقدور الذاكرة الشعبية أن تحافظ عليه، فضاء الكثير منه لأسباب عديدة منها: وفاة الرواة، اغتراب الأهالي لظروف اقتصادية، ثم لتوافد الاستعمار على البلاد وانشغال الناس بالحروب، ومن ثم اهتمامهم بشؤون أخرى أوجدها العصر الحديث.

اختفى الرواة الحقيقيون لحد الانقراض، إن صح التعبير، ومن تبقى لا يتميز بالاحتراف، ولا يعتبر إلا حافظاً عن جدّته أو أمه، كما أن ما تبقى في ذاكرة البعض الآخر لم يسلم من التحريف أو ضياع مقاطع كثيرة منها، وتبني ألفاظ مستمدة من لغات أخرى كالعربية والفرنسية، لا بأس أن نستدل ببعض منها:

-العربية كـ "الحج l'heğ" مقطع¹، و"الجامع l'gameε" مقطع⁴⁸، و"الجن leğnun" مقطع⁴⁹، من "ح خ 11"، ولفظة السلطان ذكرت في أغلب الحكايات، واتي ذكر لفظة وحداني D awehddani. في "ح خ 15"، مقطع⁷⁰...

-الفرنسية كـ "كاليش calèche" في ح خ 14، مقطع²⁴ و"le château acaṭu" في ح خ 2 مقطع⁵⁷. نذكر في هذا الصدد أننا قد عانينا كثيراً، ونحن نجمع المدونة، لأجل إلصاق المقاطع المناسبة للحكاية والتي توافقها المضمون.

بيد أنّه، ولئن استمر تداول هذا الأدب شفويا لفترات طويلة بل لقرون عديدة، فإن الكتابة كانت لها بواذر في إفريقيا قبل وخلال العصر الوسيط³⁵ بفضل المسافرين الرحل والمقاولين الأوروبيين³⁶، إضافة

34 - نذكر أن في اسكندنافيا Scandinavia كانت تختزن المعتقدات الشعبية في ملاحم شفوية "Ancien Danois" يعينون أناساً أكفاء لحفظ القوانين، يعرفون بـ "حراس القوانين". وجد في إنجلترا مثلاً ما يعرف بالمكتبات الشفوية، « تختزن في ذاكرة أناس متميزين بالذاكرة القوية » يستعان بهم لحفظ "شجرة السلالة الملكية" ... الخ.

. « la tradition orale », Encarta 2005-2006.

³⁵ - يراجع مدخل هذا البحث.

إلى المخطوطات العربية التي كان يتفاخر بها المتواجدون في بلاد القبائل والمعروفون ب اسم المرابطون. كتب هؤلاء بعضا من الأشعار القبائلية بالحروف العربية³⁷، بصرف النظر عن حروف التيفيناغ المتداولة عند التوارف وكذلك في بلاد المغرب.

نذكر أنه لم ينقل من الأدب التقليدي الشفوي الإفريقي إلا القليل منه، في بلاد كثيرة من إفريقيا، رغم أنها تقابلت مع حضارات كثيرة مارست الكتابة مثل: العرب والمستشرقون (المسيح، اليهود...الخ). يعد أدب إفريقيا الشمالية أكثر من تأثر بهؤلاء، ويذكر وجود مؤلفين أصليين بينهم من أصل بربري: القديس أوغستين Saint Augustin (354م - 430م). ويشهد ابن خلدون ازدهار الأدب والكتابة عامة في شمال إفريقيا، إذ مرّ بمناطق عديدة من الجزائر، ك بجاية وتلمسان.³⁸

لاشك من أن أناس منطقة تيزي غنيف، كانت لهم فكرة عن دور الكتابة في حفظ الموروث الشفوي، من خلال الزوايا التي ظهرت تقريبا في معظم مناطقها، وأيضا مع دخول الفرنسيين الذين استوطنوا في هذه المنطقة، وتركوا بصماتهم على المستوى الشفوي في الحكايات كما أشرنا إليه في الأعلى. ويبدو أن ذلك لم يفد سكان هذه المنطقة في شيء! وربما لأنهم كانوا يجهلون مزايا الكتابة، فلماذا لم تكن الدعوة إلى التدوين؟.

لم يُذكر أن المستشرقون الفرنسيون هموا لجمع آداب هذه المنطقة، ربما اكتفوا بما جمعه من المناطق الأخرى، وأنهم استخلصوا أن المجتمع القبائلي ككل مبني على نفس التشكيلة، ويسير وفق نفس القوانين، أو ربما لأنها من المناطق الأخيرة التي اكتشفوها، ولم يكفيهم الوقت ؟

لا يمكننا الحزم بأن الظروف الاقتصادية هي من كانت السبب الأول في شغل الناس عن جمع تراثهم بأنفسهم، في الوقت الذي هم فيه الغرياء بحزم وثبات إلى جمع ربما، أدنى التفاصيل. لكن يمكننا الافتراض أن الناس الأصليين، لم يكن يدور في ذهنهم أنه سيأتي يوم ويتغير كل شيء، وتكون الحاجة ماسة إلى تدوين شيء ينتقل مع روحهم، واعتقادا منهم أنه طالما لم يكتب، فإنه سيظل يحافظ على نفس الخصائص التي تتمتع بها الأجناس والفنون الأخرى: كالرقص، الموسيقى، والعادات والطقوس ك : "عروس المطر Tislit n Unzar" التي تخضع في مجموعها لقوانين الوزن والإنشاد.

³⁶ - حتى تاريخ أوروبا لم يعرف قبل الاحتلال الروماني إلا عن طريق نصوص كتبها رجال الكنيسة باللاتينية.

Encarta 2004-2005, «l'oralité».

³⁷ - يراجع: بلال حكيمة، الشعر القبائلي في الدراسات الفرنسية في الفترة الممتدة من 1867 إلى 1962، مذكرة لنيل

الماجستير، جامعة مولود معمري، السنة الجامعية 2001-2002، ص. 12.

³⁸ - «l'oralité» : Encarta 2005-2006.

أخذنا الفضول لطرح هذا السؤال على الراوية «مرقوشة»: "لماذا لم يفكر أحد في تدوين هذه الحكايات والأشعار، رغم أن إمرايكن كانوا يعلمون الكتابة؟" فأجابتنا كما يلي: "ماذا سيكتبون، إننا نتذكرها فقط، ثم إن أولئك المرابطون يعلمون القرآن، وليس لأي كان. acu ad arun, nceffu-asent. "d aya!ma d imrabden ur syaren ara menwala, yerna sahfađen kan tisurtin

بقيت منطقة تيزي غنيف مجهولة عند الكثير، رغم أصلها العريق وتاريخها الثوري، وليس بعملنا هذا إلا فرصة لإحياء شيء منه، وإنقاذ ما يمكن إنقاذه. لا بأس أن ننكر أن الجمع لمثل هذا الموروث أصبح صعبا، فكلما تأخرنا في جمعه كلما فقدنا منه الكثير، علما بأن الناس أصبحت تغترف حاجاتها المعنوية والثقافية من مجالات ووسائل أخرى للتعليم: الراديو، والتلفزيون، والكتب وخاصة الإنترنت اليوم.

قليلة جدا العائلات التي مازالت تستدعي سرد الحكايات، كما تفعل الراوية «مرقوشة» وكما كانت تفعله جدة الباحثة (قد وفتها المنية). تملك الراوية «مرقوشة» التلفزيون، لكنها تفضل أن تجتمع بيناتها حول دائرة الكانون -الذي خصصت له مكانا في بيتها- وعندما تجتمع معهن فإنها تصيب هدفا معينا. "إنها وسيلة ناجعة للتقرب بين أفراد العائلة الواحدة على الأقل، والفرصة لتعليم بناتي حتى لا يقلن لي لم تعلمينا شيئا"، هذا ما ختمت به الراوية «مرقوشة» حديثها.

فأين الحاجة للكتابة أمام هذه الجلسات، التي تؤكد الروح الجمعية وتوحدها بالقول واللسان!

2. الراوي (ة) والرواية:

الراوي هو الشخص الدعوب والصبور، الذي يؤدي دورا اجتماعيا مهما، أسندت إليه رواية الحكاية بمختلف أنواعها ومضامينها، سواء كانت حقيقية أو خيالية، ويبقى رغم اختلاف الزمن الذي يفصله بالأحداث التي يرويها، وفيها ومتحمسا لأداء الرسالة المتضمنة. لا يرشح أيا كان لينال لقب راوٍ محترف، فالاحتراف يتطلب كفاءات كثيرة منها: حفظ أكبر عدد ممكن من الحكايات، اكتساب تجربة في الأداء، الجرأة على التغيير في بعض الألفاظ أو المقاطع عندما يستلزم الأمر ذلك.

قد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ما يعرف بالملكة اللغوية: اكتساب قدرات في تملك اللغة، ولا شك من أن لها علاقة بالملكة الروائية (أي السرد المتميز) وتعني عند أ. فريماس المعرفة الضمنية

للنمط الروائي وذكرها عبد الحميد بورايو باسم "المقدرة اللغوية" بمعنى أن ينمي الفرد المقدرة على رواية القصة³⁹.

وتكون للراوي المقدرة على تملك عواطف المستمعين، وفتح أذهانهم واكتساب الكفاءة في الفهم والقدرة على التذكر، وبالتالي يحقق لروايته التواصل. وذكر في هذا الصدد ب. ديلارو Paul Delarue قولاً لفيفيان لابري Vivian Labri: «...وإنه لفي حضور الكلمة العريقة، في صوت وجسد الراوي تكمن قدراته على جذب الأشخاص للاستماع والإنصات»⁴⁰. يقصد من الكلمة العريقة الكفاءة اللغوية، التي يكتسبها الراوي مع مرور الزمن بفضل استمراره في السرد، وهو يجمع بين شيئين هامين في المجتمع الشفوي: الشفوية والحضور، وهما من منحا الحكاية نفساً يخترق كل الحدود، ويتحدى كل الأزمنة. توجد علاقة وطيدة بين الراوي والأدب الذي يرويها، فليس الأمر سياتر بين ما يقوله وبين ما يكتنه من إحساس داخلي لدرجة القداسة، إذ يكون مغرماً بسرده.

تكون المرأة في منطقة تيزي غنيف -الجنة على وجه العموم، وإن كانت راويته أما لكنها حافظة متميزة- أكثر من تُعرف بطلاقة لسانها ولباقة أقوالها، لها كيفية متميزة في استرسال كلمات الحكاية وتناوب أحداثها، وما يُمكنها من الاحتراف تعودها على السرد، بفضل الوظيفة المسندة إليها وهي تربية الأولاد. تكتسب ما يعرف بالصناعة القصصية، مما يسمح لها من مواجهة أي ظرف كان في مجتمع الحكي.

تزداد قيمة الإنسان (أو الشيء) عندما يميل إلى الاندثار، تكتسب المرأة بنفس المبدأ مكانة خاصة في المجتمع التقليدي. عندما يتعب كاهلها بعد عطاء عضلي وفير، تطالب بعطاء آخر ذهني، لكنها في هذه المرحلة تناط بمكانة اجتماعية معتبرة وهو ما يلخصه المثل الشعبي: "البيت الذي لا توجد فيه عجوز كبقاء مزرعة بدون إخصاب Axxam mebla tamyart am wurti mebla taddekkart".

يقل اهتمام الرجال بهذا النوع من السرد، لأنه يأخذ وقتاً كبيراً، ويتطلب إضافة إلى ذلك إمكانيات لغوية وصبراً طويلاً، كما أنه لسبب وجدناه مقنعا هو كثرة الاغتراب، الذي تميّزت به هذه المنطقة. قد نجد من الرجال من يسرد حكايات، لكن ليس كل الأنواع، غالباً قصص الأنبياء خلال المناسبات الدينية، قد يتم أحياناً نادرة في جو عائلي وأكثرها خلال اجتماعاتهم الليلية؛ تقول الراوية «مرقوشة»

³⁹ - عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، دراسات حول خطاب المرويّات الشفوية الأداء، الشكل، الدلالة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص. 07.

Paul Delarue : "Le conte", l'Encyclopédie Universalis, p. 409. - 40

حين يجتمع الرجال تكون الفرصة لأن نسرد على فتياتنا حكايات خاصة لهن (أقاصيص بالأكثر)، تطرح مواضيعها قضايا الزواج والجنس، لتعزيهن، وتعليمهن، وتحذيرهن من أشياء كثيرة.

لم نسمع عن وجود من الرجال الذين يمكن أن نسميهم رواة حقيقيين، ونجهل السبب الحقيقي لذلك؛ هناك من الحفظة الرجال كأب الباحثة لكنه لا يبدي حماساً أو رغبة لذلك، فقط عندما يرغب في التعليق عن شيء⁴¹. استعنا بوسيط (فتاة) لجمع حكايات من راو في منطقة آيت يتشير، لكن سرده بدا مضطرباً، واختلطت عليه الأمور في أواخر سرده. سرد رواية طويلة عن الحرب والغول، لكننا استغنيا عنها لعدم وضوحها.

لم نتمكن من إيجاد راو حقيقي أو حتى حافظ متمكن، كانت النساء من يظهرن استعدادهن للرواية، وحتى هؤلاء لسن في مصاف المحترفين، مما اضطرنا الأمر أن نكتفي بالرواية «مرقوشة». وصف المغني شريات حميد الملقب بإيدير، ديكورا تقليدياً في أحد أغانيه "أبي يا أبي A baba inu ba" حيث يجلس الرجل بمقام الجد، في ركن من أركان البيت ملتفاً في برنوسه، في حين يحيط الأولاد بالجدّة التي تسرد لهم حكايات قديمة (صورة 19).

تبقى الجدّة الإنسانة الملهمة، في هذه المنطقة، تتمتع بروح الإدراك في تصوير الوقائع وإبلاغها إلى أذهان المستمعين عن طريق كلمات أودعها الخالق في أعضاء الكلام؛ إنها لا تقول الألفاظ مجاناً بل لأهداف لابد وأن تصيبها، ليس وفقاً لرغبات ذاتية وإنما طبقاً لأغراض اجتماعية.

لا يستهان بالسرد فهو ليس بعمل سيان، لذلك لابد من تأكيد شخصية الراوي (عموماً)، بأن يكون فصيح اللسان، ومتمكن من فرض هيئته السردية أمام الحضور، وهذا ما يندرج في رأي عبد الله هيف في قوله أن: «الراوي هو السارد، الذي لابد وأن يكون صريحاً ومستقلاً ولاسيما في الخبر والحديث القصصي»⁴². إذاً على الراوي أن يكون متمكناً بمعنى الاحتراف، ويكتسب هذه الخصلة مع الزمن وتجاربه المستمرة، وكذا من حفظه أقصى عدد ممكن من الحكايات. تقول الرواية «مرقوشة»: العجوز التي تحكي لابد أن تكون عارفة بأشياء (حكايات) كثيرة، ووجودها أكيد ولازم في أي بيت، إنها تمثل عتبة البيت D amnar n tebburt، يتوقف عليها لم شمل العائلة.

⁴¹ - الوحيد الذي كان بإمكانه فعل ذلك جدنا، إذ كان بارعاً في رواية السير النبوية، ولم يخل علينا ولو لليلة واحدة، رغم أنه كان فاقداً البصر، إلا أننا مازلنا نتذكر حركاته، إيماءاته وخاصة أثناء المواقف العدوانية بين البطل والشخصيات الشريرة، يرفع عصاه (كان يتركها دائماً إلى جانبه) فففر هاربين ونضحك، وقد توفته المنية قبل أن تكون لنا آفاق في البحث والجمع للتراث.

⁴² - عبد الله هيف: إعادة فحص التراث القصصي العربي، مجلة التراث العربي، العدد 46، دمشق، 1992، ص.

تخلف منطقة تيزي غنيف عن المناطق الأخرى من بلاد القبائل، حيث يتم استضافة أحسن راوية في كل بيت على التوالي، وتكون كراوية خاصة بالقبيلة. سألنا الراوية «مروشة» إن كان يقام بالمثل عندهم، أجابتنا انه يحدث أن تلتقي الراويات في الأعراس، قد تستدعي الفرصة إلى أن تدعى الكبيرة في السن بينهن أن تحكي، وإلا فهي الفرصة لتبادل النوع القصير المعروف بـ "الأقصوصة tamsirt".

تكون بهذا النساء أكثر سعة ومقدرة على سرد هذا النوع، فهن يتمتعن بالبراعة في تقمص أدوار شخوص القصص. يبرز هذا في ملامح الراوية «مروشة» حين تحرك يديها لتشير إلى رغبة الشخصية، أو حين تؤكد على انفعالات البطلة، مثلاً، بتقاسيم وجهها، وفي طريقة تحكمها في الأداء الصوتي والإيماءات. تتكيف ببراعة مع مختلف المواقف، تشارك الشخصيات الطيبة أحاسيسها من فرحة أو حزن، في نفس الوقت الذي تحاول فيه خلق انسجام مع عواطف المستمعين. تشكل حاضرا متكامل التفاعل بين الموضوع والمرسل إليه حين تردد هذه الألفاظ: "قال له Yenna-as"، "هكذا، هكذا حتى Akken akken armi"، "أحضره له في الحين Yiwi-as-t-id deg umatu" وخاصة هذه اللفظة التي تربط بين الزمنين: زمن الحدث وزمن السرد في ح خ¹² المقطع⁶ "هناك وهنا din da..." وهكذا.

تكتمل هذه السرود بوجود الطرفين معا الراوي والمروى له، يتم خلال حلقاتها تبادل التفاعل بين المروى له والراوي. وقد ينحاز الراوي إلى موقف معين للبطل، فيحاول أن يعكس ذلك على المروى له. تجلى هذا مع الراوية «مروشة»، كأن تقول مثلاً عن شخصية معينة: تسرعت فقط زوجة الأب في طردهن، ها قد تزوجن ha-ta tura zewğent, yehwa-as kan i tmeṭṭut n baba-tsent teḥwi- tent ح ش⁶.

تؤدي الراويات عموماً دوراً كبيراً في تحقيق تواصل النص الشفوي سواء من حيث اللغة (الألفاظ) أو من حيث المواضيع وخاصة من الناحية اللغوية، فقد أشار ابن خلدون في إحدى صفحات كتابه "المقدمة" أن الفتيات أبرع من الذكور في تعلم اللغة، لهن ميول وشغف أكبر لتعلمها وإتقانها.

ويكون ابن خلدون قد أصاب في كثيره إذ ما استندنا إلى وضع المنطقة، فالنساء أكثر تمسكاً بالوطن (لا يغترن) وأكثرهن ممارسة للأعمال ك: الفلاحة، النسيج، صنع الفخار إنهن يسجلن حضوراً في كل المهن، وبالتالي يكتسبن أكبر رصيد ممكن من الألفاظ ويمتحن أساليب الحديث.

رابعاً. الهدف التربوي المسند إلى هذه الحكايات:

إن أهم مشكلة تترصد للمجتمع القبائلي في الوسط التقليدي، هي تربية الأولاد ومساعدتهم على إيجاد معنى لحياتهم، علماً بأن الطفل لابد من أن يهيأ لتأدية دور ما! وحتى يحصل هذا يستوجب مراعاة التطورات الجسدية التي تطرأ عليه خلال نموه، لأنها ستؤثر حتماً على حالاته النفسية. يميل الطفل وفقاً للطبيعة الإنسانية إلى الاستقلال الفكري، إذ ينتابه الشعور بحرية الرأي أو القيام بعمل ما ويكتشف خلالها طلبات جسده وسيحاول إشباعها؛ هي بدايات الوعي الفردي المرتبطة بالرغبة ومبدأ اللذة.

تراقب العائلة الحالات التي يمكن أن تظهر في الطفل، من ميول ونزاعات شخصية، وتحاول تهذيبها وربطها بالصلاحيات الاجتماعية. وليس بالأمر الهين، أن تربي أي عائلة أولادها أمام ظروف تتحكم فيها الطبيعة والمستوى الاجتماعي، والذي يرتبط بدوره بالمستوى الاقتصادي المتدهور أحياناً كثيرة، حتى لا نقول في ظروف من الفقر والحرمان. تحاول جاهدة أن تقود الفرد إلى أقصى درجات الإلتقان، اعتماداً على معرفتها بالوجود.

يستعين المجتمع لهذا الغرض بنصوص تحتوي على نعوت تكوينية، أقوال مأثورة، سلوك ومعاملات اجتماعية، ممثلة في شخصيات تدين بمثل ومعتقدات متقاربة مع الواقع المعاش. وما أكثر الأقوال المأثورة في الوسط التقليدي لمنطقة تيزي غنيف، التي تحث وباستمرار على تربية الفرد منذ الصغر. تكون هذه المرحلة حساسة، يمكن التأثير فيها على جوانب مختلفة لها علاقة بنمو الطفل: الجسمانية، والعقلية، والوجدانية، والأخلاقية وكذا الاجتماعية. نذكر منها على سبيل المثال:

* ربّي ابنك قبل أن تتساوى آثار قدميه بآثار قدميك Rebbi mmi-k skud ur yeɛdil ara later-is
d later-ik

* تربية الصبي كمن يحرق في التراب tterbiya n win mezziyen, am win ikerrzen deg
wakal

* ربي ابنك في الصغر، ترتاح في الكبر Rebbi mmi-k di temzi, ad testɛfuɖ di temyer

وجدنا أمثلة كثيرة من الأقوال المأثورة والتي دونها جنفوا Genevois⁴³ في كتابه والتي تدعو لتربية الطفل وهو صغير، وتحت في مجموعها العائلة بأن تحتاط لمستقبل أبنائها منذ سن الطفولة، لكن كيف وبماذا؟

تأتي الحكاية كمكملة لهذه الأقوال، يستجيب محتواها للهدف الاجتماعي المنشود. تحتوي مواضيعها على أفعال كلامية، تلخص وظائف تربوية وتعليمية مستمدة من تجارب وحكم شعبية واقعية، وتحمل وعيا اجتماعيا لا يكاد يختلف تماما عن باقي المجتمعات الإنسانية.

وقد أشارت ماري لويز Marie Louise إلى فكرة التشابه الحاصل في التجارب الإنسانية، فقالت: « تعبر الحكايات عن تجربة إنسانية، قد تختلف هذه التجربة من فئة لأخرى لسبب اختلاف الواقع الطبيعي المحيط بها، لكنها تلتقي في عمومها عند فكرة الحفاظ على الوعي الجمعي، عن طريق نظرات جمالية، مذكورة في أشكال رمزية »⁴⁴.

توصلت الأبحاث النفسية إلى أن النصوص السردية القديمة مهمة، يجب استغلالها في تربية الفرد وتهذيب فكره، وحاول ب. بتلهام B.Bettelheim تأكيد ذلك من خلال دراسته للحكايات الأوروبية العجيبة، إذ صرح أن الطفل يحتاج في بدايات حياته إلى رعاية من جميع الجوانب، فهل الحكاية القبائلية كفيلة بأن تراعي فيه هذه الحاجات من نفسية ذاتية واجتماعية؟

1. من الناحية النفسية:

تعتمد الحكايات إلى تهذيب النفس وتقويم السلوك الغريزي، وأن يتعلم الفرد المسؤولية اتجاه كل العلاقات: الإنسانية، العائلية والجنسية. تمنح للفرد مسلكا اجتماعيا حيث يتم وفقه فتح باب الوفاق والسعادة التي لا تتحقق إلا مع الجماعة، فتذوب الميول الفردية، ولا يترك له الخيار إطلاقا.

أثبت ب. بتلهام B.Bettelheim في دراساته النفسية أن، الحكايات الشفوية دون غيرها كفيلة بمساعدة الأطفال - المرضى نفسيا - على إيجاد معنى لحياتهم. أما الحكايات المكتوبة، حسب رأيه، تستوجب نشاطا معتبرا، أن يتعلم أولا القراءة، وقد يحتاج لتعلم ذلك وقتا طويلا، ويحاول بعدها فهم ما بين السطور. تعجز الحكايات المكتوبة في تنشيط وتدعيم منابع الداخلية للطفل، إذ يخلو محتواها من المعاني العميقة، عكس الحكاية الشفوية العجيبة، والمستمدة من الفولكلور والتي كانت تتجح في إثراء

43 - Genevois : *Op.cit*, p. 01.

44 - Marie Louise Van Frang, *L'interprétation des contes de fées*, Ed Jacqueline Renard, Paris II, 1990, p. 15.

القوى الداخلية لهؤلاء (المرضى)؛ تحدثهم عن الضغوطات النفسية كالأسى والانعزال، ثم تمدهم بالحلول المناسبة⁴⁵.

سمحت لنا دراسة ب. بنلهائم من كشف كذا مزايا في الحكاية القبائلية، وتناولنا مواضيعها عن قرب لإبراز ما يمكن أن يكون الطفل قد اغترفه من تعليمات متشابهة في الوسط التقليدي القبائلي. فماذا يمكن أن تكون قد وفرتها الحكاية القبائلية للطفل من الناحية النفسية، أو من نواحي أخرى، دون أن يدرك حاجاته مسبقاً؟

يحتاج الطفل إلى الحب والحماية والحرية، لكن الحظر يقيم له قيوداً تمنع من أن تكون له طموحات شخصية، فيحاول السطو عليها ليشبع رغباته. أشار دوينشال Duponchel عن طريقة لتعليم الطفل في قوله هذا: «لا نعلمه (أي الطفل) شيئاً بأسلوب عقائدي "Dogmatique"، بل نترك له المجال ليغترف بكل حرية من حياة الكبار»⁴⁶.

نجد في الحكاية مواضيع كثيرة، تهدف في مجملها إلى تهذيب غرائز الطفل، إذ تعلمه من خلال مواقف الشخصيات عواقب السطو على الحظر، تشعره بالمسؤولية اتجاه كل من حوله، فيستخلص أن كل رغبة فردية لا بد من أن تمجد الوعي الجمعي. يقف بطل ح خ5 موقفاً معارضاً لنموذج حياة لم يشعره إلا بالأسى والانعزال، لم يحظ من زوجة الأب بنفس الاهتمام أو المعاملة التي كان يتلقاها أخوه من أبيه. يشكل مثل هذا الموقف على غرار ما درسه بنلهائم، إعاقة نفسية تتأتى على الوحدة والكراهية وتدفع بالبطل إلى الرحيل والبحث عن حياة جديدة. تناسى البطل في خروجه حاجة نفسه، ففي طريقه كان يمنح مساعداته للآخرين حتى انتهى به الأمر في بطن الغولة، لكن سنته الحسنة آجرت عليه، إذ لحق به أخوه وأنقذه، ثم قررا العيش معاً. يأتي قرار البطل بالخروج بمنفعة عامة وأن راحة الفرد لا تتحقق إلا إذا وجد الآخرون راحتهم. هو تعبير عن اجتماعية الفرد وأن لا أحد يمكنه العيش بمعزل عن الآخر، كما يشعره بالطمأنينة اتجاه الإنسانية وأنه يوجد في الحياة ودائماً من يمنح الحب لغيره.

تقدم ح خ9 قضية حساسة تتعلق بالرغبة الجنسية، حيث سطا البطل على بيت الغولة، خطف ابنتها لونجة الجميلة ورضع من ثديي والدتها حتى لا تهاجمه لأنه بذلك الفعل يصبح كابن لها من الرضاعة (وفي رواية أخرى قيل فيها أنه رضع من ثدي لونجة ثم هرب بها)، ولما لحق بقبيلته تزوج بها. تفسر الدراسات النفسية هذا الموقف، بأنه تعبير عن رغبة البطل في إقامة علاقة جنسية شاذة.

45- B. Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Ed : Robert Laffont, Paris, 1976, p. 17.

46 - Michel Duponchel : *Maternité et changement social chez les Boulés*, Paris, 1975, p. 111. In : Suzanne Lallemand: *l'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'ouest*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 15.

تفرض الطبيعة نفسها بشكل رمزي مع نهاية الحكاية بتقديم عاقبة ذلك في أن تحولت لونجة إلى غولة، وأصبحت تشكل خطراً على قبيلة البطل، فتركوا لونجة وحيدة كعقاب نفسي لها ورحلوا.

يعكس موقف القبيلة نفس ردة فعل المجتمع في الواقع المعاش التقليدي، فالفتاة هي من يسقط عليها اللوم وتعاقب، أما الفتى فيختفي لبعض الوقت ثم يلتحق بأهله ويعاد إدماجه في الركيزة الاجتماعية، وكأن شيئاً لم يحدث. قد يُعَلَّم مثل هذا الموقف الدرامي الفتيات أن يصُنَّ عرضهن، وإلا أصبحن عرضة للعزلة أو الموت الأكيد.

يمكننا النظر إلى فعل "رضع البطل من ثدي الغولة الأم" في ح 9 من زاوية أخرى: يعني أن لونجة تزوجت البطل الذي أصبح أخاها من الرضاعة، وليس بالتغيرات الفيزيولوجية التي تعرضت لها لونجة إلا تعبيراً عن عواقب ذلك، في أن الزواج بالأقربين يترك آثاراً نفسية وخيمة⁴⁷.

تأتي ح 16 بالحل الذي تمثل في رفض سليونة القاطع من الزواج مع أخيها، وقد فرت هاربة من البيت الأهلي وتزوج بغريب. يمرض أخوها ولا يشفى إلا بعد أن تعود سليونة وهي معززة، فيطلب منها أن تسامحه على ما سلف منه. نعتبر "رفض البطل" حركة نحو حياة جديدة، تضع حداً لتلك الأمراض التي تصيب الناس في الواقع.

تؤثر الأوضاع الاجتماعية في نفسية الفرد كثيراً، وقد تخلق فيه عقداً يصعب شفاؤها. يستعان بالحكايات حتى تُهدأ من روع تلك الحالات التي قد تنجم عن الفقر، أو اليتيم أو الإعاقات أو بعض العاهات الجسدية. تتجسد قدرات إنسانية في حبة بزلا في ح 4، تبنتها امرأة كطفل لها بعدما حرمتها الطبيعة من الولادة، قد دعت إلى الله تعالى أن يجعل من حبة البزلاء التي كانت في يدها ابناً لها، ثم ربتها وأخذت الحبة تقوم بكل الأشغال. أنت هذه الحبة لتملأ الفراغ الاجتماعي (الأولاد)، ورغم هيئة الابن المستضعفة "حبة بزلا" إلا أنه كان يؤدي وظائف تفوق تصور الإنسان لها. يساعد والده في الحقل على أحسن وجه، وأحاطوه بالحب اللازم ولم يحس بعاهته (وفي مقطع آخر لنفس الحكاية كانت "أنية" تمتاز بالدهاء والفتنة وكانت كلما تخرج من البيت إلا وتعود ممثلة الخيرات). يتوافق هذا الموقف مع المقولة الاجتماعية التي تحث على تربية الولد منذ الصغر، فسيعود ذلك بالنفع عند الكبر .Rebbi mmi-k di temzi, ad testefud di temyer

تطلق السرود التقليدية العنان للعقل، فيتدبر في الحلول الممكنة لمختلف المواقف التي قد يتعرض إليها في حياته، وأحياناً يمكن أن نفهم منها أن الحياة لا بد وأن تؤخذ ببساطة حتى لا نصدم من

⁴⁷ - قد أشارت الدراسات العلمية والنفسية إلى أن الزواج بالأقربين تنجم عنه اضطرابات نفسية حادة إلى حد الانهيار

العصبي، راجع: Encarta 2005-2006, Mariage Consanguin.

بعض الوقائع، بمعنى أن نقابلها بشيء من المرح. قدمت ح ش3 عروضاً درامية في مواقف هزلية، حيث تعتمد شخصية البطل "قرقوش" إلى مضايقة عمه الذي كان يريد استغلاله. تظن قرقوش لحيل كثيرة، أوقع من خلالها عمه في خسائر جمة. دبر في نهاية الحكاية مكيدة أودت بحياة عمه وزوجته، حين قال له بأن الأمواج عندما تتلاطم تخرج منها كباش عديدة يجب إمساكها في الحين وإلا اختفت في البحر. يرمي العم نفسه على الأمواج، وطمعا في كسب أكبر عدد ممكن من القطيع تلتحق به زوجته فيموت الاثنان غرقا، ويبقى قرقوش لوحده ينعم في خيرات عمه.

يأتي مثل هذا الانتقام كردة فعل للوضعية الاجتماعية التي كانت تعتبر الربيب عالة يجب التخلص منها، وتكون زوجة الأب "الزابة" عامة وراء الأذى ويساندها الأب. تلخص ح ش1 موقفا مثيلا لزوج الأب التي تكتشف حملها فتطلب من الوالد أن يتخلص من ولده، لكن الطبيعة تدخلت - بحبة فول أثمرت في غير وقتها، وتحدث الولد بحكمة إلى والده، كيف تقصد حبة الفول الناضجة هذه وتنتظر أخرى قد لن تعطي ثمارا في الموسم القادم - لتعطي درسا للأب الذي استوعب الحكمة وفهم الدرس ويفيق من سباته فيطلق زوجته. إن تعلم الحكمة أمر بديهي لابد منه، ويكون الشعور بالنقص دافعا لاكتساب تلك الموصفات حتى يحقق الفرد توازنه؛ كذلك بعض الحالات الاجتماعية التي تحاول أن تعزله عن الجماعة، كما هو الحال مع الأرملة وأولادها.

ينظر الوسط التقليدي إلى الأرملة أنها عالة، فيعاني أولادها بالنقص، لكن ح ش7 أنت لتحت إلى التريث والالتسام بالحكمة. كان البطل في هذه الحكاية يلقب بـ "ابن الأرملة mmi-s n tağalt"، بمعنى انه لا ينفع لشيء، لكن بفضل ذكائه استطاع أن يقلب الموازين فيصبح سلطانا. أنقذ البطل الناس من أسد متوحش⁴⁸، قد هم عليهم في إحدى الليالي، واستطاع أن يخدره بخبز محشو بنبئة مخدرة "taqrist n sikra"، وقضى بمفرده أيضا على معسكر سلطان آخر، وقال له ردا على احتقاره "والآن من هو ابن الأرملة tura anwa i d mmi-s n tağalt"⁴⁹.

تثير المواقف الدرامية التي تتعرض لها الشخصيات انطباعات كثيرة، فقد ينظر إلى تحول لونجة الجميلة إلى غولة في ح خ9 بالأسف والأسى، وهو فعل لكبت أجمل المشاعر التي يحس بها الإنسان

⁴⁸ - قد تقتزن هذه الحادثة الواقعة في منطقة ثالا وعمر (تابعة لتيزي غنيف)، حيث ظهر أسد لأول مرة فأخاف الجميع، وقتله رجل مجهول "أي ليس له نسب فقد يكون ابن أرملة، أو ابنا غير شرعي!". مات هذا الأسد في مكان يدعى "أساكا" وبقيت التسمية "أيراذ أوساكا ayrad usaka (صورة 16).

⁴⁹ - يراجع ح ش7، مقطع 66.

"الحب" وتحول إلى انتقام فظيع من طرف الطبيعة. وقد ينظر إليه بالمنطق الاجتماعي: أن حياة الجماعة أولى من المشاعر الفردية، وهذا ما نفهمه من انحياز البطل إلى جماعته وتركه لونجة وحيدة. تعمل هذه المواقف على إحياء الضمير الجمعي وتنشيطه، وإثراء ذاكرة الفرد بمجموع التجارب التي عاشها الأوتلون، فتتكون لدى الفرد ذخيرة، أنتت من زمن ماضٍ لتستغل في حاضره وهو ما سماه غاستون باشلار: سيكولوجية الممتلئ⁵⁰. يحتفظ الإنسان بما يكفيه من الغرائز لكي يواجه المواقف، أو كما أضاف قائلًا غ. باشلار: "كما أن ماضينا بأسره يسهر وراء حاضرننا، وبما أن الأنا قديم وعميق وغني ومليء فهو يملك فعلا واقعيا حقا"⁵¹. تفعل هذه السرود التقليدية حتى عندما لا يفعل الفرد شيئا، يسمعها ويسجلها في حاضره، تؤثر فيه وترشده في مستقبله.

2. من الناحية الاجتماعية:

يجس نبض الراوي عندما يقترب الليل، تأهبا لأداء أنبل الأدوار الاجتماعية: التربية والتعليم، إذ يتحفز لنيل مكانة مرموقة بين المعمورة، فيستشار به لصواب رأيه. قالت الرواية "مرقوشة" أنها حفظت الكثير من الحكايات، وفي كل مرة تسرد فيها ولو حكاية واحدة على بناتها، تحس بالفرحة وكأنها علمت أشياء كثيرة في ليلة واحدة.

تساهم الحكاية في تهدئة روع النفوس، وأيا كان موضوعها فهي تعبر عن هدف اجتماعي. تعبّر أذهان وقلوب المستمعين بسهولة، وهي على حد تعبير عن الحكاية ك. فريول C. Griaule: «هذه الزيت لا تجف كالماء، إذا ما صبيناها على الأرض، فسوف نجد آثارا في اليوم الموالي»⁵². هو تصريح بأنها تترك دائما أثرا في ذهن المستمع وباستمرار، ولتحقيق مثل هذا التأثير لابد من الاحتراف الفعلي الذي يشترط معرفة شاملة بكل النصوص ومعرفة اختيار موضوع لليلة ما!.

أخبرت الرواية «مرقوشة» بأن: "اختيار المواضيع يستجيب لظروف وحالات اجتماعية، نسير وفقها على الدوام. فمثلا عندما تبلغ الفتاة سن الزواج، نقوم بتحضيرها عن طريق الحكايات الطويلة أو الأقاصيص حتى تتعلم كيف تندمج في حياتها الجديدة فعلا وفكرا، وكيف تسيّر حياتها الزوجية بانتظام، وفقا لما يطالبه العرف، وتتعلم المبدأ العام والأساس: العمل والاحترام والصبر على كل أمر قد يحصل، فالغد قد يحمل أمالا كثيرة. ولهذا أكد دوركايم E. Durkeim على ضرورة حضور الجيل

50- غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص.

ص. 14. Idem - 51

52 - J. Chevrier, L'Arbre à Palabre, Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noires, Hatier, Paris, 1986, p. 24.

البالغ حتى يمارس تأثيره على الجيل الفتى، عندما يجتمعان في كينونة اجتماعية منظمة، ويقصد بذلك العائلة.

يسمح الراوي بخلق نقطة التواصل بين ماضي الأجداد وحاضر المستمع، وتبقى نقطة الالتقاء زمن الحاضر الذي يكون كذلك نسبة لزمن السرد، وفي هذا الصدد ذكر دوركايم قولاً لـ ماتشاكلييل Tommy Matshakalyile: «السرد يتم في الحاضر، لكن مضمون هذه الحكايات الماضية يخترق الزمن، وإذا ما عدناه من الماضي فإننا نخلع عنه ديمومته الحالية والمستقبلية»⁵³.

وفي الإطار الاجتماعي سجلنا وجود مفاهيم تحت إلى الحفاظ على ما هو ملك للجماعة، ولا نترك الفرصة للغير أن يمتلكوا دائماً من حقوقها؛ هي النظرة والحث إلى تعلم تقنيات الدفاع عن ذلك، ومنها العزيمة أولاً على فعل الشيء. رَوَدَتْنَا فكرة البحث عن عناصر تثبت ما للحكاية من فضل على تدعيم النفوس بمقومات نضالية حتى يثبت فيه الشعور بالواجب نحو الوطن، وحتى نجد أدنى تفسير لتحقير بعض الأجانب لما يمكن أن تحمله الحكايات القبائلية من معان وبث روح المقاومة في الفرد. قد وجدنا في مدونتنا ما يوحي بذلك وهي ح خ 8، ويلخص موضوعها كيف خدع الغول الإخوة السبعة، والأب كان راضياً بذلك، فاغتصب أختهم الوحيدة، ولكن الإخوة عزموا على استرجاعها، فتدربوا عسكرياً من أجل ذلك. سنلخص أهم تلك المراحل في ما يلي:

-مقطع (34-55): تعلم أحدهم كيف ينزع الحرير من السدر، حتى يتمكن من فك شعر أخته من فم الغول (كيف ينزع اللغم بدقة) Yiwen yelmed itekkes-d lehrir seg tzezzart .

-مقطع (53-70): تعلم آخر كيف يضرب بعكازه الأرض فتفتح، حتى يتمكن من إيجاد مخبأ عند ملاحقة الغول لهم (المدافع أو الأغوار التي كان يلجأ إليها المجاهدون/ أو تعلم تقنية ضرب القنابل المدفعية) Wayed ireffed adebbuz , ad yewwet ad tefteḥ tmurt.

-مقطع (36-52-68): يتعلم كيف يتحسس أثار الغول، ويتقرب كل تحركاته (التجسس على العدو لمعرفة مكائده، أو مراقبة كل حركاته ومعرفة نواياه في الهجوم) hess a yahessas .

-مقطع (37-80): يتعلم الآخر كيف يقذف الشهب إلى السماء، حتى يسقط النسر الذي تحالف مع الغول وسرق أختهم (كيف تقذف الصواريخ ضد الطائرات الحربية) Wayed lqaf, lqaf.

وقد حاولنا مؤخراً إعادة النظر في تلك الحكايات التي سجلناها عن رجل (من منطقة آث يتشير) وقد صححنا من مقاطعها تبعاً لمنطق الحكاية ذاتها، وهي ح ش7، والتي نتحدث في عمومها عن

احتقار الناس "الابن الأرملة"، وهي صورة تطابق نظرة الأجانب إلى القبائل على أساس أنهم "بدائيون"، فيبرهن هذا البطل بما له من ذكاء في استعمال تقنيات حربية، ويتغلب على عسكر السلطان الآخر؛ وقد أتى في نفس هذه الحكاية بالحديث عن إمضاء معاهدة للقيام بالحرب في مقطع⁴⁰ حيث قال البطل: "سوف تمضي الآن على قيام حرب tura ad testenyid ad nexdem lgira"، عيّنوا مكان الحرب، واستعمل البطل تقنية الإحاطة بالعدو في المقطع⁴⁸ netta iædda-d si lgiha tayed.

3. إدراك العالم:

يحدث تفاعل كبير في الواقع الاجتماعي بين مواضيع هذه الحكايات وذهن الفرد، إلى حد التأثير في بنية الفرد الفكرية، واللغوية والتخيلية. تمنح الفرد فرصا مستقبلية في الإبداع والفن بفضل مواضيعها النثرية التي تحمل نماذج خيالية، تدفع إلى تنشيط التصور الذهني. تعرض الحكاية صورا ومواقف ماضية، تسمح للفرد بإدراك العالم وتغذية فكره، وإقران مقارنة بواقعه حتى يبدأ من الموجود ويبدع من بعده؛ هكذا حققت الفنون على اختلاف أشكالها تطورات مذهلة. وهذا ما أفصح عنه الناقد الروسي ج. بليخانوف في قوله: «الإنتاجات الفنية ظاهرات أو وقائع متولدة عن العلاقات الاجتماعية، وتتحول العلاقات الاجتماعية تتحول أذواق الناس الجمالية وبالتالي إنتاجات الفنانين»⁵⁴.

ونظرا لكون الفرد اجتماعي بطبعه، فإنه يدخل في شبكة من العلاقات الاجتماعية، التي قد تكون معقدة في عمقها، لكن ثُمّكنه من فهم الفكر الجماعي واستغلاله في إنتاج ما؛ وبقدر ما يتعمق في واقعه، ويلاحظ الآخرين بقدر ما يتحصل على إمكانيات جديدة للتطوير، ويكون قد اكتسب ما يعرف بـ "رؤية العالم".

تسمح له هذه الرؤية من اكتساب خاصية الإبداع، ذات البنية والركيزة الاجتماعية، التي تنمي بحسب علاقته المستمرة بالجماعة التي ينتمي إليها. فالفرد كما يراه ل. غولدمان لا يمكنه على الإطلاق أن يضع من تلقاء نفسه بنية فكرية منسجمة تقابل الركيزة العامة للعالم (أي رؤية العالم)، فمثل هذه البنية لا يمكنها أن تكون إلا من إبداع الجماعة، والفرد يمكنه أن يرفع بها إلى درجة عالية من الانسجام، بتحويلها إلى مستوى الإبداع الخيالي أو إلى مستوى الفكر النظري⁵⁵. إذا ما أحسن الفرد تتبع هذه الخصوصيات وفهمها، وأظهر في نفس الوقت قدرات كبيرة للحفظ، فإنه سيرتفع إلى درجة

54 - جورج بليخانوف، الفن والتصور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابشي، ص. 17، بدون تاريخ، بدون مكان الطبع، من: تاسكلان تمازيغث، Ibid، ص. 98.

55 - Lucien Goldman, pour une sociologie du roman, S. l., S. d., p. 42. من: تاسكلان تمازيغث، ص. 98.

عالية من الانسجام، ثم يقوم بتحويل هذه الطاقات إلى مستوى الإبداع الخيالي كالتأليف (شعر، نثر... الخ) أو إلى مستوى الفكر النظري كعلم الاجتماع مثلاً!

تعد حكايات القدامى -إضافة لكونها دروساً تعليمية تفيد حاضر الفرد- كباب يفتح سبلاً عديدة لدخول غمار المافوق الطبيعي بما يوفره من العجيب والغريب والخيالات الواسعة، ثم يقوم بمزجها بالعالم الواقع ويضع لماساته الفردية بحذر. يتدخل المافوق الطبيعي، في الحكايات، بشخصياته المتميزة والعجيبة ليحقق للعالم الطبيعي توازنه. ذكر تودوروف Todorov أنه قد كثر توظيف القوى ما فوق الطبيعية في الحكايات التي تتبثق من معتقدات الأوساط الشعبية الأولى⁵⁶ المؤمنة بقدرات الجن، وليس بذلك الاستعمال إلا حجة لوصف أشياء لم يكن بمقدورهم التصريح بها في عبارات واقعية. فالجن له القدرة في الحظر والخيانة، وهذا ما اشتهرت به حكايات ألف ليلة وليلة⁵⁷.

قد استعملت الأخت في ح خ¹ خاتماً عجيباً⁵⁸ أي سحرياً فيبني لها قصراً، تسكن فيه هي وأخوها بعد أن فقدوا أمهما، واستحالت العودة إلى البيت الأبوي. تتدخل الدجاجة السحرية في ح خ¹¹ لتؤمن الزاد لعائلة السلطان بعد رحيله إلى الحج، فكانت تبيض كل صباح بيضة ذهبية تبيعها الأم؛ كذلك شجرة الزيتون العجيبة "tazemmurt n lqedra" في ح خ⁷ التي ظلت تؤمن الرغد للفلاح الفقير وعائلته؛ نجد أيضاً توظيفاً مكثفاً للعجيب في ح خ² عندما هز البطل شعيراته الذهبية فبني قصراً على الفور، وأخته التي تتبأ بالمستقبل teyra deg yicer... الخ. يتدخل هذا التوظيف ليسهل من مهمة البطل أو يحسن ظروفه المعيشية.

لم يكن توظيف الغريب أو العجيب غريباً عن الإنسانية، إذ يعود أصله إلى القرون الماضية، واستدعي كثيراً في الملاحم كالأوديسة، والمؤلفات القديمة كدون كيشوط "Don Quichotte"

⁵⁶ - صرح فرويد بتمسك هذه الشعوب، في العصر الوسيط، بالقوى الخارقة، حتى في الأوساط العلمية، فكما تعذر عليهم تفسير أمر ما، أرجعوه إلى هذه القوى. Tzvetan Todorov : introduction à la littérature Fantastique, Ed. Seuil, Paris, 1970, p. 170.

⁵⁷ - عبد الحميد بورايو، المسار السردى، دراسة سيميائية لحكايات "ألف ليلة وليلة"، السنة الجامعية، 1995-1996، ص. 22.

⁵⁸ - جرت العادة في منطقة تيزي غنيف أن يسند كل ماله علاقة بالسحر إلى لفظة العجيب، وكان يتداول الخاتم السحري في الحكايات بالخاتم العجيب taxatemt n leqgeb، في ح خ¹، مقطع 53 / ح خ⁴، مقطع 30. وأما في ح خ¹¹، مقطع 130 فقد استعمل بمعنى الخاتم السحري في قول taxatemt n teezima.

لسرفانتس⁵⁹ Cervantés، واستعمله أيضا كتاب كثر نذكر منهم أ. هافمان، بلزاك، هيجو، وحتى مؤلفي الأفلام وجدوا فيه منبعا ثريا للتأليف والشهرة⁶⁰.

استفاد المؤلفون الجزائريون من فكرة التوظيف للعجيب، واعتمدوا لأجل ذلك مواضيع الحكايات المحلية منطلقا لإنتاجهم الأدبي كالروايات، نذكر من بينهم أعمار مزداد الذي اعتمد على حكاية "بقرة اليتامى" في روايته "الليل والنهار"، كمال بوعمار "نحن والآخرون"، عمر دحمون في "صاحب الحيل"، وقد كتب هؤلاء بالأمازيغية؛ وقد أولت رواية كاتب ياسين "نجمة" بأن فيها شيء من الحكايات القديمة؛ وقد قامت الطالبة نادية بردوس ببحث شامل لهذا التداخل بين النصين الشفوي والمكتوب (وقصدت بذلك الحكاية والنوع الروائي)، ونخص بالذكر مؤلفات بلعيد آث علي "جبل الظلام Adrar n tlam المزيج Amexlud"⁶¹.

وفي مجال الغناء، فقد استغل المطرب القبائلي شريات حميد المعروف بإيدير ح خ¹⁰ "عروبا" في أغنيته "أبأبا إينوبا A baba-inu ba"، كما استعان المطرب آيت منقلات في أغنيته "إحكي لي حكاية sawel-iyi-d tamacahut " بشخصيات حيوانية كثيرة مستمدة من حكايات مختلفة "الذئب uccen، الغول wayzen" وأضاف إليها شخصيات إنسانية وأحداثا واقعية "عن الإرهاب" ليصنع نموذجا متكاملًا بين الواقع والخيال. وهكذا أعيد فتح الباب إلى الماضي حتى تغترف منه كل الفئات المختلطة من الباحثين والمتعلمين.

لم يكن المجتمع التقليدي يطمح إلى كل هذه الإنتاجات الأدبية والفنية على الوجه المتعارف عليه اليوم، لكنه كان منبعًا ثقافيًا ذا منظور فكري شفوي متواطئ عليه آنذاك. إن تجربة الكانون كانت لغاية تدعيم اجتماعية الفرد أولاً، ثم تشعيم فكره بالكثير من التجارب الماضية المسترسلة في قالب حكايات جميلة، ممزوجة بالعجيب لتخفف الهول الدائم والنتاج من المخاطر المحيطة بعالمه الواقعي. كانت هذه الحكايات الشفوية سببا لانطلاقة فكرية ذات أبعاد كثيرة من دراسات أدبية، واجتماعية، ونفسية كما هو الحال عند ب. بتلهام، الذي بحث في علم النفس الطفولي، واستعان بالحكايات الشفوية لمعالجة مجموعة من الأطفال المرضى نفسيا (غير عاديون)، وتوصل إلى أن النوع الحكائي، الموظف للعجيب بالأخص، يعد المنبع الوحيد الذي يناسب ذهن الطفل. يوقظ فيه مجموعة من الإستيهامات

⁵⁹ - ظهر هذا النوع من الروايات في القرن التاسع عشر، يراجع: ENCARTA، Aux origines du roman : le conte, 2005-2006

⁶⁰ - Tzvetan Todorov, *Ibid*, p. 171.

⁶¹ - نادية بردوس، السرد في النثر القصصي القبائلي: "دراسة مقارنة بين السرد في الحكاية الشعبية الشفوية ومؤلفات بلعيد آث علي والرواية القبائلية"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، السنة الجامعية 2000-2001.

Fantasmes يستعين بها في أحلام اليقظة، والأهم من هذا أنها تمنح لهم فرصا لاستعادة الثقة بالنفس والتقليل من الضغوطات اللاشعورية، ويستعدون بالتالي مكانتهم في العالم الذي يعيشون فيه⁶². للحكاية القبائلية إيقاع نفسي جميل يسمح بإصلاح الأحوال، تمد المتلقي بنظرة شاملة عن الموجودات لخصت في تجارب الأولين، وتساهم في إحداث الأثر الإيجابي عند مواجهة المصير.

قد اجتمعت غالبية الحكايات، التي بحوزتنا، حول فكرة الخروج للبحث عن الذات التي تشكلت بدافع الهروب من الفقر، الاحتقار، الحرمان ومواقف زوجة الأب. يتلخص هذا الخروج في الانفعالات المتكررة بين مبدأ الواقع الذي يعاني منه البطل ومبدأ اللذة الذي يصبوا إليه، لكنه ينتهي إلى فكرة شاملة وعالمية هي اجتماعية الفرد، أنه لا يمكن لأي فرد أن يعيش بمعزل عن الآخرين حتى ولو تحصل على أشياء كثيرة. توضح ح 5 سبب خروج البطل، الذي يهرب من الرابة طمعا في الحصول لذاته على نفس ما كان يملكه أخوه، لكنه في أثناء خروجه كان الآخرون هم من كانوا يمتلكون. وهذا ما ذكره ل. ستراوس في قول س. إسحاق S. Isaac، أننا نحس بالرضا عندما نحصل على أشياء ونمتلكها لذاتنا، لكنه من المحزن معرفة أن الآخرين يمتلكون باستمرار⁶³.

يستجيب خروج البطل لشعار اجتماعي يردده العجزة أخرج تكبر ffeý ad timýured، وقد تحدث ابن خلدون عن مزايا الرحلات بالنسبة للشباب وهذا في باب خاص من مؤلفه المقدمة. تسمح هذه الرحلات للمرء بإدراك الأوساط الاجتماعية الأخرى، ويستفيد من اختلاف سبل العيش عندها، ويتعلم فتتشأ لديه قوام صلبة للتدبر والمواجهة.

لم يتوقف المجتمع التقليدي من سرد الحكايات على اختلاف أنواعها، وكأنه يدرك مسبقا أن المشاكل التي سيتعرض لها أي فرد منهم كثيرة، فتعتمد لتقدم له حلولاً داخل متناقضات تمثلها شخصيات مختلفة، فتحدث في نفسه ما يسميه ب. بتلهام ب. التطهير Le Catharsis⁶⁴. ويؤكد شيلر Shiler في نفس الصدد بقوله: «إنني أجد في الحكايات التي كانوا يروونها علي في طفولتي معنا عميقاً، لا أجده في الحقائق اليومية»⁶⁵.

ولكي يتمكن الفرد من إدراك العالم، لابد وأن يكون لنفسه ثقافة شاملة كأن يدرك مختلف الطبائع التي يتميز بها كل من حوله سواء كان بشرا أو حيوانا. يتعلم الفرد من الحكاية كيف يتوخى الحذر

62 – Bruno Bettelheim, *Psychologie des contes de fées*, Op.Cit., p. 19.

63 – C. Levis Strauss, *Structure élémentaire de parenté*, Paris, Monton, 1967, p. 39.

64 – Op.cit, p. 141.

65 – *Ibid*, p. 18.

أثناء تعامله مع بنيه البشر، وكيف يستغل معرفته بطبائع الحيوانات لصالحه. كيف تكون نوعية هذه العلاقة التي قد تربط بين الإنسان والحيوان؟

4. علاقة البشر بالحيوان:

لمسنا حقيقة فرضت نفسها على مر العصور، أن الإنسان يصادف الحيوانات في شتى المواقف والمجالات المتعلقة بالعيش، يتعلم من غرائزها، كما يستفيد من مساعداتها ومن مزاياها، ويتحقق هذا عندما تكون له معرفة مسبقة بكل تلك الأحوال. تلقى البطل "صاحب 99 زينة" في ح خه أثناء مساره السريدي مساعدة من بعض الحيوانات، ليتمكن إثرها من بلوغ الزينة المائة وهي زواجه من ابنة السلطان. انطلق البطل في رحلته إلى المجهول وقد أخذ معه: التين اليابس، والفلو اليابس، واللحم، والسكر، والتقى في طريقه مجموعة من الحيوانات على اختلاف أنواعها وطبائعها، تتصارع من أجل الطعام. وزّع البطل ذخيرته على تلك الحيوانات، بما يتوافق مع طبيعة كل حيوان التقى به في طريقه على التوالي: النمل، والفيلة، والثعابين، وأخيرا النحل. أحسن إليها، وردت له الجميل بأن منحت له كل واحدة جزءا منها (كما هو ملخص في الجدول)، وطلبت منه أن يحرقها كلما استدعت الضرورة إلى مساعدة منها، وكان ذلك عندما طرح السلطان شروطا صعبة على البطل حتى يزوجه ابنته مائة زين، وما جزاء الإحسان إلا الإحسان.

تحتوي هذه الذخيرة التي أخذها البطل معه فائدة صحية (غذاء كامل يفيد الجسم ويعطيه بنية صلبة) إذا ما قارناها بالواقع المعاش، في حين يعبر التبادل الذي حصل بينه وبين تلك الحيوانات عن المبدأ الأساس للحياة وهو الأخذ والعطاء.

رتبنا تلك الوظائف في الجدول التالي، لكي نسمح للقارئ إدراك الفرصة التي كانت تمنحها هذه الحكاية للمتلقى، وتعتبر رؤية بعالم الحيوان.

الحيوانات التي التقى بها البطل في الطريق	صفات تلك الحيوانات.	الأغذية التي منحها البطل للحيوانات	فوائد تلك الأغذية التي أخذها معه البطل	ما منحته الحيوانات للبطل	المساعدات التي قدمتها الحيوانات للبطل
النمل	الصبر والادخار	التين اليابس	لا يفسد لفترة طويلة	رجل من أرجلها	فرزت القمح عن الشعير

الفصل الأول

الفيلة	المرونة والقوة	القول اليباس	صلبة تحتاج جهدا لكسرها وتقيد أكلها بنفس الميزة	شعيرة من شعيراتها	حرثت الفيلة الأرض
الثعبان	الحيلة ونشر الخوف	اللحم	غني بالفيتامين	جزء من غشائه	أخاف السلطان، حيث التّفّ حول عنق الصبي
النحل	الإحساس وقوة الإدراك	السكر	يمنح طاقة للجسم يصنع منه العسل	جناحا من أجنحتها	اكتشفت الغرفة التي اختبأت فيها مائة زين

يحت موضوع هذه الحكاية الفرد أن يطمئن من جهة الحيوانات، فهي لا تؤذيه إذا لم يؤذيها، ولا تتكر الجميل إذا ما أحسن إليها، وتكون أفضل رفيق له وقت الضيق. يتقابل موضوع هذه الحكاية مع ما تعكسه ح 2 عن الإنسان، الذي بإمكانه أن يخدع حتى ولو أحسن إليه. وهذا ما حدث مع البطل "عابر سبيل" عندما مر بجانب حفرة، سمع طلب النجدة، نظر إلى أسفل الحفرة فرأى: أسداً، فيلاً، ثعباناً وإنساناً. أنقذ البطل الجميع، وشكرته الحيوانات وأعطت له أجزاء منها ليحرقها وقت ما احتاج لمساعدة، وكان له ذلك كلما ضاق حاله، أما الآدمي فقد اكتفى بأن قال له "إني جوهري، إن احتجتني تعال عندي". أثقل الجوهري بالديون، وعندما مر به البطل، اشتكى به إلى السلطان واتهمه بالسرقة، وهو من أنقذ حياته. أنقذ الثعبان البطل، وأصبح خادماً عند السلطان بعدما اكتشف طبيئته. علقت الراوية "مرقوشة" على هذا الحدث قائلة: "الخداع يأتي من "المثيل" الذي تأتمنه lexdeε ma ad yas, ittad-seg tnada".

تعكس ح 1 موضوع الإخلاص لمن أحسن إليك، حتى ولو كان حيواناً، لكن الإنسان رغم طبعه الإنساني، إلا أنه أحياناً يتجمد إحساسه. هذا ما حدث مع الأسد الذي رافق امرأة عندما تركت بيتها الزوجي ليلاً، وأوصلها إلى بيت أهلها على ظهره. دخلت الفتاة البيت، وهم أهلها بسؤالها عن من رافقها، فأجابتهم بأنه مخلوق طيب لكن رائحته غير طيبة lameεna nnefs-is d argaz læali yettrah! جرحت هذه الكلمات الأسد الطيب، فقرر الانتقام. التقى الأسد المرأة تلك، ذكرها بكلماتها

وآثرها بقوله الذي أصبح قولاً مأثوراً عند الناس، قال لها: "الجرح عندما يضمّد يشفى، لكن جرح الكلام ليس له ضمداً، تزداد آلامه" *İğərj jerhən həllun, imeslayen qqazen terrun*.

خلق الله تعالى لكل مخلوق طبيعته، ولا يمكن لأي كان أن ينسجم في طبيعة الآخر. تصور ح خ¹³ فتى تغيرت هيأته عندما شرب من ماء بركة ذات مفعول سحري، لكن طبعه لم يتغير. لم يستطع هذا الفتى أن ينسجم في تلك الصورة الحيوانية "تيس"، التي لم تشعره إلا بالخوف المستمر، لأنه في قرار نفسه قد يذبحه السلطان. تؤكد ح خو أن ما بالطبع لا يتغير، وقد انعكس هذا المفهوم في شخصية لونجة بنت الغولة، إذ لم تلبث أن تزوجت مع البطل حتى استعادت طبيعتها الوحشية.

نستخلص من هذا أن طبيعة الإنسان تتحكم فيها مجموعة من الميكانيزمات، تعتمد إلى التوفيق بين الفطرة والهيئة. ولا شك من أنها تحاول، في نفس الوقت، أن تبرز القوة المتناقضة التي بداخل الإنسان، والتي إن لم يحسن التدبر والتحكم فيها تعرض إلى تغيرات مفاجئة تفسد طبعه أو تغير دربه، ولا ربما تكمن في تلك العمليات فكرة "اللاوعي". تنشأ مقاومة في نفسية الفرد بين الوعي وما قبل الوعي، وتحدث مواقف عدائية حتى يستعيد الوعي بشكل تلقائي ما يلزمه من الصور التي تتدخل في تقويم نظامه⁶⁶.

يطالع الفرد، على هذا التصادم الذي يقع أحياناً بين العالمين: الطبيعي (بما فيه البشري والحيواني) والما فوق طبيعي، حتى وإن لم يخض تجارب مماثلة، فيتعلم ويتدبر ليدرك من خلالها العالم الذي عاش فيه غيره ويحاوره مع واقعه، ليخلص إلى معرفة تمكنه من العيش آمناً، عادلاً ومؤدباً.

5. علاقة لغة الطفل بلغة الحكاية:

يجد المتتبع والدارس للنصوص السردية، في مجال البحث الأدبي واللغوي، أنها تهتم بلغة الفرد (الطفل) لإدماجه في الكينونة الاجتماعية منذ الميلاد، حتى يشارك في الحركة الاجتماعية الدائرية، التي تقوم على مبدأ الأخذ والعطاء. أشار كورتاس J. Courtés إلى هذا في قوله: «أن اللغة، على حد تعبير التقليديين، أداة تواصل لمجموعة اجتماعية ثقافية معينة، فهي تمثل المضمون...»⁶⁷. قد يكون هذا المضمون، الذي تحدث عنه كورتاس، الخزان الثقافي أو الميراث الذي يلخص تجربة الأمة. يعني بتعبير آخر، الفكر الذي يدعم به الفرد ذاته منذ نشأته، يتغذى عليه ليتعرف من جهة على انتمائه الثقافي، ومن جهة ثانية ليتواصل مع محيطه بصفة دائمة.

⁶⁶ - كمال بكداش، نظريات في علم النفس-الفرويدية-السلوكية-الجشطالتيّة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص. 8.

⁶⁷ - J. Courtés, Analyses sémiotiques du Discours de l'énoncé à l'énonciation, Hachette, 1991, p. 10.

يعرّف ابن خلدون اللغة أنها: «ترجمان لمضمون الضمير، أي هي المعاني التي تختزنها، ينقلها الفرد الذي يوصلها إلى الآخر بالمشافهة عن طريق المناظرة، ويفضل الميران نكتسب عادات جيّدة»⁶⁸. يرى هذا العلامة أن تعلم اللغة يكون بالممارسة، وعن طريق كلماتها وجملها التي تكون كوسيط بين الفرد والآخرين، ويرى أغلبية الباحثين المهتمين باللسان أو اللغة، أن (اللغة) بنت المجتمع، تكونت في أحضانه لتلبي حاجته على التفاهم، ثم تكوّن له بعداً يصبح عمادا للفكر والانتماء الثقافي للإنسانية.

إن هذا الميراث المتشكل من أنواع سردية مختلفة ومن مجموع العادات والتقاليد، هو من يؤهل المجال لتعلم اللغة والحصول على ملكتها. تتحدد هذه الملكة بنوعية التفاعل بين الطفل ومحيطه العائلي، فكلما كان المحيط غنياً بالميراث، كثرت فرص التواصل وزادت كثافة التفاعل وبالتالي تزداد فرص إثراء اللغة. حرص المجتمع التقليدي لهذا الغرض على توفير ميراث لغوي ثري، مخزونا في مجموعة قد لا تحصى من الإنتاجات الأدبية: شعرا، أمثالا، حكايات وغير ذلك.

تروى هذه السرود شفويا عن طريق لغة متفق عليها عرفيا في المجتمع، الذي ينتمي إليه الفرد فكريا وجسديا. تكون الغاية الأولى تعلم الطفل النطق عن طريق التواصل المستمر بجماعته، يقارن أثناء تعامله معها، فيكتسب طريقة لتذهيب لسانه ومن ثم تربية روحه وتهذيبها.

تكثر فرص التعليم هذه في الوسط التقليدي حول دائرة الكانون، من خلال برنامج منظم غير مقنن على النحو المتعارف عليه في أيامنا، أي المدارس. يتعود الفرد على الجلوس للاستماع إلى الحديث المسترسل في قالب من الحكايات الجميلة الممتعة ليحقق هذا الجلوس الليلي حول دائرة الكانون، علاقة تواصلية متعاقدة عليها تتوفر فيها بالضرورة العناصر التالية: الإبلاغ - التلقي - الإدراك ثم الممارسة.

تحفز الجلسات الليلية الفرد على التعلم، تمده بمؤهلات للفهم والتربيت. يؤدي الراوي تعليمه دون أن يخضع الطفل أو غيره لأي امتحان، ويعتمد في ذلك الرواية كوسيلة، قد تبدو بسيطة في شكلها لكن مضمونها ثري، يتوفر على أهداف تربوية واضحة. إن تعلم اللغة في هذه المواقف يكون ذو حدين: من حيث الكيفية يتعلم الطفل النطق، ومن حيث المضمون يكتسب المعنى، وبالنسبة لأيّ تقليدي فإن الغاية تبرر الوسيلة وتعضّمها لأن المراد يبلغ دائما. تعتبر وظائف تلك الروايات كأفعال ظاهرة متداولة في كلمات، لكنّها تقيّم الفكرة بالقوة الذهنية الكامنة.

أ - تعلم الطفل للغة والملكة اللغوية:

لم يكن موضوع تعليم اللغة جديداً على الدراسات اللغوية الحديثة، فقد كان للقضاء شأن كبير في تتبع حركية التعليم للغة وخاصة في كيفية حصول الملكة وقد ذكر أن اللغة ملكة صناعية، وقد قال في مجال علوم اللسان العربية: "في أن ملكة هذا اللسان غير صناعية، ومستغنى عنها في التعليم"⁶⁹. بحث ابن خلدون كثيراً في مجال اكتساب الملكة اللغوية عند الطفل، وكان له الفضل الكبير في انطلاق روافد الدراسات والأبحاث، التي حاولت منذ تلك الفترة استفسار كيفية حصولها. صرح هذا العلامة بأن الملكة تحصل عن طريق سرد لنصوص تقليدية بشكل مكثف، مشيراً في ذلك إلى النصوص العربية، حتى يتمكن الطفل من الكلام أولاً، ثم يتواصل في أحاديث مسترسلة بعد ذلك مع غيره.

تحصل الملكة عند التقليديين بفضل رواياتهم المتكررة في المكان والزمان، رغم أنهم لم يمارسوا الكتابة على النحو الذي عرفت به اليوم. أشار الفارابي (260 هـ - 339 هـ) في إحدى أبحاثه: «الملكة تحصل عن طريق التكرار المستمر لفترات متعددة، وهي نوعان ملكة خلقية أو روحية وأخرى صناعية أو مادية»⁷⁰، وهذا ما كان يحصل في الوسط التقليدي: تكرار النصوص السردية في فترات متقاربة ودائمة، حتى ترسخ المواضيع في الذهن ولا تزول كملكة الأخلاق الحسنة.

نفهم من قول الفارابي، أن الطفل يتقبل هذه العادة لأنها غير مسننة، تسير وفق مجرى طبيعي وأمام كل تلك الحكايات المسرودة فإنه يعي هذه الملكة قبل تعلمها، هو لا يشعر بكيفية حصولها، إنها الصناعة النفسية التي تتحقق عن طريق الأفعال الكلامية، والتي تتكرر من نص لآخر في صور ذهنية غير معقدة، تؤديها شخصيات مختلفة ومتواطئة مع بعضها البعض لغاية الفوز أو الظفر بشيء ما.

حدث هذا التعليم في المجتمع التقليدي دون علم مسبق بأن الطفل يتعلم القواعد التي سنّت وفقها الجمل ورتبت بها الكلمات، فيحفظها ليعيد تركيبها من جديد، ليس لأنها قواعد مهمة بل فقط مجرد كلمات أو جمل تعبر عن حاجة ما. أخذ الباحثون المحدثون من لسانيين ولغويين، يستغلون كذا نصوص، لأجل الوصول إلى استنباط القواعد اللغوية بعناية، وبالأخص معرفة الطريقة المثلى التي تسمح ببلوغ الملكة.

⁶⁹- Op.cit. p.375.

قد صعب على المدرسين اليوم تلقين هذه القواعد، حتى لا نقول أن أغلبية جهودهم باءت بالفشل، مقارنة بالإنسان التقليدي فهو كان يعلم الطفل النطق بتكرار العلاقة "الباث والمتلقي" لا الكيفية في حد ذاتها. نستدرج مثالا أتى به ابن خلدون في حديثه عن الخياط الذي يتعلم مهنة الخياطة نظريا فقط (بمثابة القواعد) لكنه بعدها يعجز عن ممارستها تطبيقيا، قد يتمكن من إعطاء الشروح اللازمة عن الكيفية مثل: نمرر الخيط في ثقب الإبرة، ثم نلم بجانب القماش بتساو ثم... الخ لكن هذا غير كافٍ للقول أن هذا الشخص بإمكانه الخياطة. ينعكس هذا الوضع على المتعلم، إذ يستخلص قواعد اللغة، فقد يحفظ عن الفاعل أو موقع المفعول من الإعراب، لكن هذا لا يعوض الاستعمال، فيصعب عليه أن يأتي بالمثل. ذكر ابن خلدون أن هناك من العامة من يتميز بالفصاحة اللغوية دون سابق تعلم للقواعد، في حين أن هناك من المتمكنين من القواعد من يعجز حتى على كتابة أسطر قليلة لصديق أو شكوى للعدالة⁷¹.

تحصل الملكة بفضل الممارسة والحضور المكثف لحوارات أو نقاشات شفوية متكررة، لذا كان المجتمع التقليدي الشفوي يكثر من تلك الجلسات العائلية الليلية حول دائرة القانون.

سألنا الراوية «مرقوثة» كيف تعلمت الكلام والحديث، وذاك الاستعمال اللغوي المتميز لديها في شتى المجالات سواء المتعلقة بالحياة العملية أو الزوجية. قالت أنها تبدأ بملاحظة الكبار، وتستمع إليهم عندما يسردون الحكايات الليلية، أو يقولون الأشعار أو النكت، ثم تنمغن في التعليقات التي تدور أحيانا في وضوح النهار، وقالت شيئا أثار الاهتمام: أن البيت الذي تكثر فيه الفتيات يكون فصيحاً، هنّ يكثرن الكلام طوال النهار حول أشياء كثيرة من الموجودات. سبق أن أشرنا إلى فكرة ابن خلدون حول الموضوع، أن الفتيات أكثر ميولا لتعلم اللغات في حين يميل الذكور إلى الرياضيات.

وجدنا في قولها شيئا من المنطق اللغوي، بدءاً باللسان، إذ كلما كان تحريك هذا العضو مكثفاً (تحريكه باستمرار) كلما سهل على صاحبه التلطف بالأصوات بشكل سليم، ليكون تعبيره سليماً أيضاً، أما إن قلّ فإن صاحبه يبدو كالأبكم عندما يتثقل في تحريك اللسان ولا يقع على إصدار الأصوات اللازمة لكل حرف. هكذا أمام مناسبات عديدة من جني الزيتون، الأعراس، الفخار، والأحاديث الكثيرة حول الشؤون المنزلية التي تمثل حقلاً لغوياً ثرياً، تكون فيه الفرصة عديدة لاكتساب الملكة.

ب- الملكة الروحية والخلقية:

71- تراجع: Ibn Khaldun, EL Muqadima, Discours sur l'histoire universelle, El -Muqaddima, Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Montiel, Sindbad, T 3, 1968, p.1229.

أكثر ما يبقى راسخا في روح الفرد، هي تلك المواقف الإنسانية التي تعلمه الصبر، المسؤولية والمواجهة، يتم التعبير عنها في الحكايات بالكلمات أو الحركات، تؤديها شخصيات تتحرك في فضاءات مختلفة لتعبر عن مجالات عديدة. يتفاعل الراوي معها جسديا عن طريق الحركات، وروحيا عن طريق الكلمات والنبرات الحزينة أو المفرحة التي ترافقها.

يتلقى الفرد تعليمه عن طريق الكلمة ويعيده عن طريق الكلمة، والتي تحتاج بعدها إلى التثبيت بالفعل أي الحركة، وهذا ما شجع، ربما، الأمم الشفوية للاستمرار في سرد الحكايات منذ قرون طويلة. عندما يجلس الفرد للاستماع فإنه يقوم بفعل شعوري، لكن هناك أمور تسجل في اللاشعور عندما تتعلق بالوعي. قد تبقى تلك الأشياء المكتسبة في اللاشعور على شكل الصور الذاكرية، تظهر في مجال الوعي، لكن مع الوقت تظهر بطريقة عفوية غير إرادية⁷².

يحل الظلام فتجتمع العائلة التقليدية مع بعضها حول دائرة السرد التي تجعل من هذا الفعل سلوكاً اجتماعيا ضروريا ومكسبا للإدراك. يوضع الطفل (خاصة) رهن مواقف إنسانية حاسمة، قد تزول من ذهنه بسهولة في الغد لأنه لم يع بعد الغرض، لكن الراوي يتمن بالصبر والذكاء حتى يكرّر مثل تلك المواقف، إما في حكايات أخرى أو إعادة نفس الحكاية في فترات متقاربة. نسمي هذا التكرار بالتدريب المستمر، تستمتع الروح بالاستماع، وتنشط الذاكرة حتى في صورتها اللاإرادية. يتعود الطفل على السماع، يكتسب قدرات ذهنية، وعندما يبدأ في التحكم على نفسه، وينظم كلامه، يكون قد اكتسب الملكة الروحية والخلقية.

أهم ما يمكن أن يلفت انتباه الطفل أولا، هي انتصارات البطل المتكررة في شتى المواقف مهما كانت الصعوبات، وكأنه يتشبه به ويسعد، وفي هذا تقول م. لويز أن الأطفال يعمدون إلى التشبيه ببطل الحكاية فهم: "يحسون بكل الأجواء العاطفية السائدة في الحكاية..."⁷³. غرضها أن تثبت الروح الايجابية والتي منها الثقة بالنفس للمواجهة ثم الأمل والإيمان بأن كل ندر شؤم له درب نصر واعتزاز. صرّحت لنا الراوية «مرقوشة» أنها كانت تسعد بالنهايات السعيدة التي تختتم بها الحكايات، لذا كانت دائما تكرر مع نهاية كل حكاية: "وعاشوا في سعادة εacen akken di lehna، عاشوا في فرحة دائمة imiren εacen akken ferhen".

تتعرض البطلة إلى مواجهة الزابة، فيكفي أن تتحلى بالصبر حتى تتال حقها من الفرحة في النهاية، ومثل هذا الموقف كان يجعل الراوية «مرقوشة» تشعر بالطمأنينة عندما كانت صبية، كانت

حينها تفكر يوماً إذا ما أنجبت بنات، فإنها ستحرص على تربيتهن على الصبر والمثابرة أمام أي موقف طارئ وهي سعيدة اليوم لأنها أنجبت بنتاً على هذا النحو.

سألناها عن رأيها في الأخلاق الحسنة وفيما تتمثل؟ أجابتنا وعلامات السنون بارزة في نبرات صوتها الدؤوب، أن أول خصلة روحية وخلقية يتوجب تمثلها في الفتاة هي الصبر والرضوخ للقدر. تقول أنها وغيرها، يؤمنون بذلك لأنه ينجح دائماً، أي القدر، في أن يعطي لكل ذي حق حقه مهما طال الزمن. أما فتاة اليوم فتري ذلك بعين العذاب والمحن، في حين أن كل ذاك كان يمثل سرّ قوة المرأة وشجاعتها على المواجهة، إنه مبدأ الحياة السليم وهو ما يمكنها من تربية أولادها. يندرج قول الراوية في نفس المعنى الذي يفصح عنه قول الباحثة ل.لامغير حيث قالت: «نحن نتعلم كيف نصبح نساء»⁷⁴.

قمنا لهذا الغرض بحصر بعض من المواقف من الحكايات التي تأثرت بها الراوية «مرقوشة»، وطلبنا منها أن تحدثنا عن التعليم الروحي أو الخلقى الممكن، وتحصلنا على هذه المعلومات التي أدرجناها في الجدول التالي:

ج-جدول التعليم الروحي من خلال الحكاية:

الحكاية	المواقف الإنسانية.	التعليم الروحي والأقوال المأثورة.
ح خ ¹	التهمت الوحوش أم البطلة. تتخذ الأرنبة الأخ الرضيع من الوحوش. تعمل البطلة مكان كل امرأة التقت بها في الطريق حتى ترضع أخاها. تزوج البطلة أخاها، لكن زوجته تسيء إليها.	أن تتحمل الأخت المواقف بشجاعة، وترعى أخاها لتنحلي بالصبر، وأن تأخذ حذرهما من زوجة الأخ. Tinegmatin sut tceccmatin, sut tmellalin n yizrem
ح خ ¹⁰	قضى الغول على والد البطلة فهربت. واجهت الوحدة في الغابة ثم تزوجت	أن تصون عرضها وشرفها مهما ساءت الأحوال ولا تستسلم فإن الفرج قريب.

74 - ميشيل روزالدو ولويزا لامغير، المرأة، الثقافة، المجتمع، ترجمة هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، دمشق، 1976، ص.17، من: عبد الحميد بورايو، لمسار السردى، ص. 153.

Lferḥ d lqerḥ d atmaten akken i ddukkulen.	مع ابن السلطان.	
يجب على الأخت أن تحافظ على مبادئ الأخوة، وتصبر لمعاناتها لأنهم سيكونون لها سنداً. لا يصنع الوشم دون أن يسيل الدم. Ulac ticraḍ melba idamen	تكذب العمة على الإخوة السبعة بأن المولود ذكر، فيرحلون عن البيت. تخرج البطلة لتبحث عن إختها، وتعثر عليهم بعد عناء كبير.	ح خ 12
ترعى الفتاة أخاها، وتحاول أن تعوض عليه حنان الأم، لكنهما عانيا الكثير. Ma yemmut baba-s atan deg yirebbi n yemma-s , ma temmut yemma-s ha-t-an deg ugudu nḍen-as. من توفي له أبوه فهو في حزن أمه آمناً، أما من توفت له أمه فمصيره العفن كما في الزبالة.	تموت الأم ويتزوج الأب ثانياً، فتسيء الزوجة معاملة الأولاد.	ح خ 13
لا بد على الفتاة أن تتعلم شؤون البيت، وتتصرف في كل أمر بحكمة، حتى لا تقاجأ مع القدر. فالادخار حكمة، مفتاح استقرار المرأة. Tanagilt iyiḡden, taqetṭiḡt uqerru n umcic. Tanagilt d : axxam القدر هو البيت Taqetṭiḡt d: tasarut قطعة اللحم هي المفتاح Ccer d aɛdaw الجوع عدو الإنسان	تسيء الزوجة معاملة البطلة، وتدلل ابنتها الحقيقة. تسمع البطلة نصائح الزوجة لابنتها الحقيقة، تفهم هي المعنى المقصود وتأخذ به عندما تتزوج البطلة وتتج في تسيير شؤون البيت، في حين تفشل الأخرى. تتأزر الزوجة مع البطلة لذكائها، وتفارق ابنتها الحقيقية لغائها.	ح ش 5
يتوجب على الفتاة الدهاء دائماً، حتى تعرف كيف ترد الشؤم عنها، وتتسلح بالصبر والعزيمة. فالخروج من البيت أكيد قبل أو بعد الزواج. Ad ḥezbent i wass ma ad ffɣent seg uxxam, zewḡent neɣ ur zwiḡent	تعرض الزوجة الأب على إبعاد بناته السبع من البيت حتى تهناً لحالها. تكتشف البطلة حيلة الزوجة وتأخذ معها مجوهرات للتأمين. تقاوم الفتيات الوحدة ويتزوجن .	ح ش 6

وخلاصة الجدول: أن سرد مثل هذه المواقف الصعبة ينمي حكمة الفتاة وذكائها، ويعلمها السلوك اللائق وأن تتسلح دائما بالصبر، ومن الأخلاق أن لا ترد على إهانات زوجة الأب، فالفرد كفيل بها. أن تتريث وتتصف باللباقة والعقل الرزين، وتلزم الصمت وتمسك لسانها عن القول اللئيم. وبهذا تختم قولها:

أطيب ما في الإنسان لسانه Ayen ziden d iles

وأمر ما فيه لسانه Ayen rzagen d iles

يمكن اعتبار هذه المقولة التي تكررت فيها كلمة "اللسان" أنها الموضع (أو العضو) الذي تكمن فيه التربية الروحية والخلقية والملكة اللغوية.

د. تعلم الألفاظ والمعاني:

يعتبر السمع أبا للملكات اللسانية وهذا ما أتى في قول ابن خلدون: «يسمع الصبي مفردات معزولة، مع معانيها، فيحفظها عن ظهر قلب، ثم يسمع الجمل والتراكيب بعدها فيحفظها كذلك، ثم لا يزال سماعه يتجدد في كل لحظة، يتكرر هذا استعمال حتى يصبح ذلك ملكة وصفة راسخة»⁷⁵. يتوافق معنى هذا القول مع الطريقة التي كان يعتمد عليها الأجداد في الوسط التقليدي، يعلمون بصورة غير مقننة أو بدون دعم، وهذا ما يشجع الفرد ويجذبه إلى التعلم لأنه يمتلك الحرية في اغتراف ما شاء من معلومات، والتي يستعين بها في إدراك أمور الحياة عن طريق تلك اللغة. ولكي يتمكن الطفل من هذه اللغة يحضر ما يعرف بالتدريب الاجتماعي، الذي يطابق الاستعمال اليومي في مختلف المجالات. فنجد الأهل يسردون عليه حكايات عديدة ليتعلم استماع المفردات أولا، ثم تعاد عليه ليفهمها، ثم مرات أخرى حتى يتذكرها، ويبدأ في استعمالها وهكذا حتى يصل إلى التراكيب...

لم يكن هذا النوع من التعليم مقتصرًا فقط بين الأفراد الواقعيين (المجتمع والأفراد المشكلة له) بل هو متضمن أيضا في الحكايات، لننظر إلى الحوار الذي أدرج في ح 12 بين والغولة. تبادلت الغولة تعليمًا لأدوات الحياكة مفردة، مفردة مقابل أن تمشي البطلة على الإبر دون أن تتوَّجع.

تردد الفتاة كلمة "النار" *lafyet* أما الغولة فكانت تسرد على التوالي المفردات التالية: *ifeggagen* ! *tirigliwin* ! *iyunam* ! *tijebbadin* ! الخ، حتى سردت لها تقريبا معظم الأدوات المستعملة في

75- Ibn Khaldun, *EL Muqadima*, Discours sur l'histoire universelle, p. 1265.

الفصل الأول

الحياكة، وتواصل نفس الحكاية تعليمها للبطللة وذلك في كيفية استعمال الطاحونة tisirt. تعود ح ش 2 بنفس التعليم وقد دار بين البطللة والأرنبة، إذ تقلب الطاحونة، ومن القداسة في الوسط التقليدي ألا تقلب وإلا حدث مكروه، أو تعتبر الفتاة غير صالحة للزواج.

تأتي ح ش 1 بمجال آخر اقتصادي لتعلم الفرد المراحل التي توافق نمو حبة الفول: أن تغرس، تنبت فوق التربة وتخرج الأوراق وتزهو ثم تثمر tuzut, ad d-yeg ixulaf, ad inewwar ad yefk lheb. يستمع الطفل لكل هذه الألفاظ، ويحفظها بفضل تكرارها في الحكايات ويلاحظ وجودها الفعلي في الواقع المعاش. تحدث المحاكاة بتكرار السماع، ويعيد ما تعلمه في سياقات ما، ويكون الطفل قد أبدع في سماعه.

قد لا تعني هذه الألفاظ إلا المعنى الذي تحمله كمفردة، إلا أننا أدركنا أنها تحاط بدلالات اجتماعية معينة. طلبنا من بنات الراوية «مرقوشة»، على انفراد، أن يرددن علينا بعضا من الألفاظ التي رسخت في أذهانهن، ثم قمنا بقياس عليها فيما يخص حياتهن اليومية.

أدرجنا في الجدول الموالي بعض الألفاظ ذات الدلالة المشتركة بما يقابلها من قياس، والسياق الذي نقال فيه:

الألفاظ (المفردات)	المعاني المرتبطة بها ودلالاتها الاجتماعية
الغولة Teryel	-تردد هذه اللفظة عند سماع كلمة جارحة: تقلب بها الفتاة التي تكون عديمة الإحساس والإنسانية. - عندما تأكل الفتاة كثيرا وحتى الفتى، ولا تشبع يقال لها: غولة لا تشبع D teryel ur terei ara tawant - ويردد هذا القول: Taqcict ur nerwi am tecmuxt iyusan - الفتاة التي لا تشبع مثل الآنية المكسورة (مهما أفرغنا فيها من ماء أو زيت فلا تمتلئ).
الزابة Tanbabat الريبية Tarbibt	-المصير المجهول والمليء بالشؤم، يترصد الفتاة عندما تكون تحت رحمة الزابة - تثير الخوف والاشمئزاز، وتتسبب في الحزن الشديد. Tin i wumi temmut

yemma-s ha-tt-an deg ugudu nden-as - من توفت له أمه فمصيره العفن كما في الزبالة. - يبقى وجودها شيء يدعو إلى المثابرة وعدم اليأس والاستسلام لأي طارئ (التسلح بالقوة النفسية). - ويقال عن الريبب "ة" أن عمره في شطايا الإناء المكسور leεmer ugujil deg uceqquf - عن الريبب: لا تتساوى قيمة الكبد والرئة Ur teεdil ara tasa d turet	
- أعمال شاقة ليست لها نهاية. - يحدد مصير الفتاة في الزواج: فكلما أتقنت استعمال هذه الأدوات، كلما صلح زواجها وترصي قوام بيتها، وإلاّ انقلبت الموازين وأصبح زواجها فاشلا: الزواج الفاشل كغروب الشمس Yir zwağ am Imeyreb	النبع Tala والطاحونة Tisirt

يعبر هذا الجدول عن الدلالة الاجتماعية التي قد تحملها أية لفظة عند الفرد، وأنها مازلت متداولة إلى أيامنا، ويبدو أنها تركت أثرا بليغا في مستمعي الحكايات.

هـ. السياق اللغوي والتراكيب:

يحتاج الطفل أيضا إلى ملكة الفهم حتى يتمكن من إعادة المعنى الذي ترسخ في ذهنه، والذي يكون قد استخلصه من بعض السياقات المتواجدة في الحكاية، والتي لاحظنا قدر ارتباطها بالواقع المعاش. وكل شيء يستدعي الاستماع والتكرار الثابت في المكان والزمان، حتى تتمكن الذاكرة من التسجيل بكل وضوح.

تتوفر النصوص السردية على سياقات مركبة، تجعل من الفرد إذا ما حفظها وفهمها، صانعا ومقتدرا على تبليغ الأغراض والمقاصد. يحفظ الطفل الجمل والتراكيب، ويحدث عليها ما يعرف بالقياس⁷⁶ في مواقع أخرى من السياق التواصل. قد تتدخل هنا مسألة الذوق والوجدان، ولا شك من أن للنبرات الصوتية التي يصدرها الراوي، فضلا في تدعيم اكتساب هذه الملكة. إنها تعد كعماد لغوي،

⁷⁶ - القياس: كان يتم دون معرفة مسبقة بالقواعد، كمحل الفاعل أو المفعول بل ينظر إلى التركيب المتلفظ وتعاد صياغة مثل تلك التراكيب في سياق لغوي مماثل. (يُعرف محلها في الجملة لكن لا يدرك ما تكون كل كلمة أي اسمها: فعل/ فاعل/ مفعول به...الخ).

وتتدخل العوامل النفسية والاجتماعية التي تعتمد بدورها إلى تحقيق المحفزات ك: الرغبة، القدرة، العادة، وجوب الفعل، الحاجة والتكرار.

ولدت الحاجة تلك الأحاديث اليومية، والتي تخلق بدورها العادة في السماع والشغف لحفظ التراكيب، حتى تردد في الحياة اليومية وكأنها ميزة للحكمة والخلق الحسن، وتردد في هذا الشأن المقولة التالية: من يمتلك فصاحة اللسان، فإنه يمتلك الناس bu yiles medden akk ines . عمدنا إلى جمع بعض التراكيب الممارسة في الأحاديث العائلية اليومية، والتي استقطبت حرفيا من النصوص وما تغير منها إلا السياق، تبرز أكثر في الأعمال التي ما زالت تحتفظ بصيغة الجماعة، تحمل نفس المعنى الذي وجد في تلك الحكايات. قد جمعنا بعضها في هذا الجدول إضافة إلى الموضع المستعمل مع السياق المقاس عليهن وساعدتنا الراوية «مرقوشة» بتوضيحاتها:

الحكاية	التراكيب أو الجمل المتواجدة فيها	الاستعمال المسند إليها	السياق الذي تقال فيه
ح 1 ح مقطع (55)	Lejruh jerhen hëllun imeslayen qqazen terrun - الجرح عندما يضمّد يشفى، لكن جرح الكلام ليس له ضمدا، تزداد آلامه. (عندما أهانت المرأة الأسد بأن له رائحة كريهة، وهو قد ساعدها.)	-عندما يُجرح شخص بكلام الآخر، كأن يقول له كلام ليس في محله فيحزنه، أو المتناوب بالألقاب.	-يردده الذي مست كرامته، ويعني لخصمه أنه سينتقم.
ح 11 ح مقطع (122)	Win i tent-ixeddmën itettu- tent, win i wumi ttwaxedment iceffu-asent, ttselikent-t الذي يؤذي الغير ينسى، لكن الذي	عندما يحس المرء أنه قد خدع فيتألم، ولكن ألمه لا ينسى.	يردده الذي قد خدع ليقول لمخادعه أن القصاص يتكفل به القدر.

		تأذى يتذكر، ويتعلم الدرس . ذكرت في حكاية الثعلب والحمامة ⁷⁷ .	
تذكر لطلب المساعدة، عندما يكون الوقت ضيق أو يكون المرء عاجزاً على إتمام العمل وحده.	تستعمل حين تجتمع النساء لتحضير كسكس العرس، أوفي مناسبات جماعية أخرى كالحرث، والأعياد أو الحياكة.	Ddeqt ddeqt i tjellabt n dda meħduq ضربة، ضربة على ستره ددا الحاذق (هو الثعبان في الحكاية). (عندما أرادت الأم أن تقتل ربيها: ابن زوجها الثعبان).	ح خ ⁴ مقطع (41)
عندما تحس الفتاة بالغيرة والإهانة في بيت الزوجية فتتاجي إخوتها، بأنها تحتاج إلى مساعدة.	تردد كثيراً في البيوت الكبيرة حيث تجتمع زوجات الإخوة، أو زوجة الأب، فتكثر النزاعات.	A warijan a warijan, a yuccanen a yimnayen, a yatmaten n uyrib anda tell- am, ruħet-d. يا إخوة الغريب أين أنتم، تعالوا. (البطل الذي طلب نجدة من كلابه حتى لا تلتهمه أخته الغولة).	ح خ ³ مقطع (30)

⁷⁷ - لم ندرج هذه الحكاية عن الحيوان في المتن الحكائي، وجدنا بها نقائص كثيرة. وقد استعملت الراوية «مرقوشة»
هذه المقولة كتعليق مع نهاية الحكاية (ح خ¹¹).

يستيقظ الشخص ويمارس طقساً، فيذهب مباشرة حيث يوجد منبع الماء. يأخذ كمية من الماء بين حفنة يديه، يعيد ما رآه في منامه، ويطلب أن يبعد عنه الشؤم أو الهم.	عند الحلم بكابوس، أو برؤية ويقال أيضاً: ابعد عني هذا الهم يا ماء Awi lhem-iw a yaman	Ah a yemma (a yaman) targit i yurgaɣ, awi yid-m lhem-iw آه يا أمي (يا ماء)، قد حلمت حلماً فضيعاً، فخففي عني هذا الهم. (عندما حلمت سليوناً بأنها ستتزوج مع أخيها)	ح 16 مقطع (8)
عندما تتضايق الأم من الوضع المزري بين أفراد عائلتها تتلفظ تلك المقولة لتعبر عن استيائها ورغبتها في الموت.	تستدعي في حالات الخصام بين الأهل، ترددها عامة الأم تعبيراً عن استيائها، ويستعمل فقط المقطع الأول منها: ارتفع أيها الحجر، ارتفع بي. Σlu, εlu a yazru.	ΣLu, εlu a yazru, nfiɣ-d ɣef baba d yemma, taklit rran-tt i uxxam, nekk i tuksa iluɣman, ttrut i yiluɣman, ttrut . ارتفع أيها الحجر، ارتفع بي، فقد رحلت بسبب إخوتي، تركت أمي وأبي، الأمة أحيطت بأهلي، وأنا بالإبل أعتني، ابكوا يا إبل معي. (حين تغير لون البطلة إلى أسود، فاعتقد إخوتها أنها آمة، اتخذوها لرعي الإبل بدل الأمة الحقيقية)	ح 12 مقطع (28)

تحت هذه المقولة الشخص أن يتعلم حرفة، حتى وإن كان لا يحتاجها في الحين، لكنها ستكون له ضمانا في مستقبله، ولا يعتمد على غيره.	يذكرها الكبار من الشيوخ عند اقتراب المواسم، وتكون الحاجة إلى اليد العاملة.	Senεa n ufus ur tkeffu تعلم المهنة، ضمان في الحياة. (حين رفض السلطان أن تقوم ابنته بأي عمل، لكن الأم كانت تعلمها كل شيء خفية، وعندما تزوجت، استفادت مما تعلمته.)	أص¹ مقطع (7)
لتهدئة روع النفس، والقول بأن الطمع يفسد القلوب ويفسد العلاقات بين العائلات.	تردد عند تقسيم الأرزاق، وتقع اختلافات بين العائلات حول الكمية التي سيأخذها كل واحد، وخاصة عند تقسيم الميراث.	Ṭmeε ur yesεi nfeε الطمع لا يفيد صاحبه، يفسد ما بالطبع. (عن الثعلب الذي بقي يتأمل في قوافل القطعان، وكلما مر قطيع قال أنه سيمر قطيع أفضل، وهكذا حتى الليل ولم يأكل شيئا).	أص³ مقطع (8)
عند الإقدام على فعل شيء ذو منفعة، أو يعلم المرء أن الأمر من حقه، فلا يتراجع، أيا كانت المخاطر حتى ينال مراده.	عندما يدخل شخص في مواجهة ما وليس لديه خيار.	Win yeryan ad yery yef ayen yebya الذي احترقت يده، فليحترق وهو يجني ما يريد. (اجتمع أبو عمران بأولاده، وضع أمامهم قدرا ساخنا فيه لحم كثير، وطلب من كل واحد أن يجلب لنفسه أحسن قطعة، وكلما احترق أحد عجز، إلا الصغير الذي تحمل الحريق وأخذ ما أراد أكله).	أص⁵ مقطع (8)

على المرء أن يدخر ولو القليل، حرصا لما قد يحدث من كوارث في الغد، وقد لا يجد ما يسكن جوعه.	عند مقربة فصل الشتاء أو شهر رمضان أو عاشوراء⁷⁸، أو يقل المردود في المواسم.	Tanagilt iyiyden, taqetıdt uqerru n umcic قليل من السميد، وقطعة لحم يابسة. (النصيحة التي أعطتها الزّابة لابنتها الحقيقية حتى تتجح في زواجها).	ح ش⁵ مقطع (11)
من تحصل على هبة "إرثا" من غيره وهو ليس كفاء بها، لا بالحكمة ولا ذكاء لديه، فيتفاخر ليعلي من شأنه.	في مناسبات كالزواج. أو يحصل شخص على هبة فيغتني (ميراث مثلا).	Win yesεan zher , tenna yemma-s yeεmer. من حالفه الحظ يوما، قالت عنه أمه: ابني رجل كفاء. (تعليق من طرف الراوية "مرقوشة" مع نهاية الحكاية على أخ البطل الذي اغتنى فقط لأنه محظوظ).	ح ش⁴ مقطع (94)

من الواضح أن اكتساب اللغة عند الطفل من مفردات، جمل وتراكيب، واستعمالها في سياقات ما، يتوقف أولا على الحفظ عن ظهر قلب. وما يساعده على التركيب ذاته هي المفردة التي تعود عليها وحفظها في سياق معين، فيأتي بمثل معناها في موضع آخر كما رأينا في الجدول. وللتأكد من وقوع هذا بالفعل في الوسط التقليدي، اعتمدنا نفس الفكرة لتعليم اللغة الأم في التعليم المتوسط. لا بأس أن نذكر، أنه اعتمدنا قسمين من السنة الثانية متوسط استفادوا بتعلّمها سنة واحدة (من الأولى متوسط) ثم كانت تجربتنا كالتالي:

اعتمدنا مع بداية تجربتنا في التدريس، في السنة الأولى جملا عادية لاستنباط القواعد تطبيقا للجانب النظري، كانت تقابل التلاميذ صعوبات عديدة في إعادة صياغتها وتطبيقها وتعذر على أغلبهم

⁷⁸ - بقيت إلى يومنا هذا بعض من العائلات التي تبيس من لحم عيد الأضحى، وتدخره خاصة لمناسبة عاشوراء.

صناعة جمل مشابهة. لكن في السنة الثانية اعتمدنا أسلوبا آخر وهو نفس ما تطرق إليه ابن خلدون، أن الاستعمال الجيد للغة يكون عن طريق نصوص مكثفة من الشعر أو النثر⁷⁹.

اعتمدنا نحن بالأكثر على الحكايات القديمة، منها ما وجدت في الكتاب المدرسي، ومنها التي كانت في مدونتنا (غير مذاعة Inédite)، خلقنا عادة الاستماع والاستعمال المتواصل مع إدخال بعض من المفردات الجديدة، وكانت المفاجئة أنهم توصلوا إلى إنتاج كتابي لمجموعة من الحكايات القديمة مع رسومات متفقة مع الموضوع ذاته، والأهم كان في تمكّنهم من استعمال المفردات، وتطبيقهم القواعد اللزوم معرفتها في الكتابة. نذكر، أننا حاليا نقدم لهم صورا، ويكتبون ما قد توحى لهم تلك من معان على شاكلة حكايات من إنتاجهم⁸⁰.

قمنا بتجربة لمدة ثلاث سنوات مع السنوات الرابعة من أقسام الامتحان، حيث كنا ندرج مع نهاية كل حصة لتحليل النص أشعارا أو أمثالا قديمة، ثم طلبنا أن يأتوا بمثلا. كان ذلك، وكما كان إحساسهم بالفرحة عظيما عندما كنا نشجع كل واحد على ذلك؛ ثم أدرجنا أسلوبا آخر خاصة في حصة تحليل النص الشعري، إذ نسمح لهم أن ينظموا أنفسهم في جماعات صغيرة من اختيارهم، حتى يتناقشوا عن الأبعاد الممكنة. نصل إلى المرحلة الأخيرة حيث نطلب منهم محاولات فردية في إنتاج بعض من الأبيات دون أن نشترط شيئا من القواعد، ولكم تكون فرحتنا عندما نكتشف عند بعضهم إمكانيات كتابة الشعر، وكثيرا ما تستعمل المفردات القديمة المتوفرة في الحكايات.

نخلص إلى القول أن الذي يرغب في تعلم أو تعليم اللغة الأمازيغية (اللغة الأم)، لابد له من العودة إلى النصوص القديمة بمختلف لهجاتها: شعرا، نثرا، أمثالا، ألغازا أو حكايات. هكذا كان يعلم الأجداد أولادهم دون الإفصاح عن ضرورة الفعل والفاعل، لأن الفعل كان قائما بنفسه.

79 - عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ص. 378.

80 - استوحينا هذه الفكرة من طريقة التعليم الجديدة: بيداغوجية المشاريع.

الفصل الثاني:

المتن الحكائي وظروفه الجمع.

تُعبّر المادة الشعبية عن الممارسات الفكرية للإنسان القبائلي في مرحلة تميزت بالشفوية، وقد يكون إبداعها عن طريق الاستلهام التلقائي للتراكم المعرفي، أو نتجت من تجارب رست في الذهن الجمعي، ومن ثم في ذاكرة الفرد الذي يتناولها ليلقيها بدوره على غيره. إنها نشأت من تطور حكّمته عوامل متعددة نتيجة التفاعل الاجتماعي، لتُكون بذلك مجموعة من الإبداعات الشفوية التي تهدف إلى ترسيخ قيمة الفرد في حياته الجماعية والاجتماعية.

أولاً. خصائص المتن الحكائي وظروف الجمع:

تمثل الحكاية جزءاً لا يستهان به من التراث الشعبي الشفهي في منطقة تيزي غنيف، ولسنا نجد الوسيلة الأنسب لحمايته من الاندثار سوى تدوينه، والبحث في معانيه حتى لا يندثر ويزول تماماً. صحيح أنه سيفقد أحد مقوماته وهي التلقائية في التداول، لكنه حافظ على بعض أفعاله المستهدفة "المعنى"، ولذا أخذ في استغلالها في مختلف الميادين من علم النفس التحليلي إلى ميدان التربية والتعليم لأهداف بيداغوجية¹.

1. مصدر المادة:

لم يتسن لنا جمع المتن الحكائي إلا بعد مراحل عديدة، إذ قمنا في البداية باستشارة بعض النساء من الأقارب، ليدلننا عن راويات لحكايات قديمة. تحصلنا على قائمة بها أسماء لثلاث راويات لكننا لم نكمل إلا مع اثنتان: الأولى هي الراوية الأساسية «مرقوشة»، والثانية كانت الجدة «ثعطالت»².

أخذنا نتردد على الراوية «مرقوشة» ونزورها مرارا حتى وافقت، بعد أن توجب إقناعها بضرورة القيام بهذا الجمع، لأجل الحفاظ على الميراث كههدف أساس. طرحت الراوية «مرقوشة» سؤالاً عن الفائدة التي سيعود بها هذا التدوين للتراث؟ ثم قالت، في رأيها، أن هذا الجمع لن يجعل من المادة سوى أرشيفا يجرّد كل موضوع من حيويته وفعاليته - ur seεunt ara lmeεna, anwa ad tent- yehkum umbaεd?

أجبناها بأن عملنا هذا، بالعكس، سيخرج هذا الموروث من طي النسيان، فالعائلات اليوم لم تعد تمارس مثل تلك الجلسات العائلية أو السهرات الليلية، وهذا ما يهدده بالاندثار والزوال فعلاً، ولم تعد مواضيعها سائرة المفعول. وحتى نقنعها، أخبرناها أن الكثير من الباحثين، بحاجة إلى هذه المادة حتى

¹ - وقد ذكرنا تجربتنا في التعليم المتوسط. يراجع الفصل الأول: "السياق اللغوي والتراكيب".

² - بطاقة التعريف الخاصة بهاتين الراويتين، الملحق.

الفصل الثاني

يحللونها ويستخلصوا منها أفكارا وأحوالا، تفيدهم حتى في تصرفاتهم كما كان الحال في الماضي، وحتى الفرنسيون عندما كانوا هنا، قد قاموا بجمعها في مناطق أخرى من بلاد القبائل.

وحتى نستوفي غرضنا في الجمع ولا تبخل علينا من أحاديثها اللطيفة، كنا نحاول باستمرار إيجاد أو خلق أجواء للتأقلم معها ولا تمل، كأن ننسجم مع حياتها اليومية في ممارستها لبعض الأعمال اليدوية كالحياسة؛ كنا نحيك معها حتى لا نعطلها من عملها، وقد تعلمنا بعض تقنيات الحياكة، وأيضا تقنيات طهي الفخار، واكتشفنا في الأخير أن هذا، مهم جدا حتى يكتسب كل طرف مئاة ثقة الآخر.

استعنا في البداية بفتاة وسيطة لتجمع لنا بعضا من الحكايات من منطقة آيت يتشير، لم ترغب أن نذكر اسمها لأنها ستتزوج، وقد احترمنا ذلك. استعملت هذه الفتاة القلم والورق ونقلت لنا بعضا من النماذج الخاصة بالتربية الجنسية عن خالتها، ثم استعملت مسجلا لتتقل عن زوج أختها، لكن للأسف لم يرو الرجل إلا حكايتين، وكانت مقاطعها الأخيرة متذبذبة جدا وقع فيها خلط كثير، نأسف كثيرا لضياع هذه الفرصة، فقد بدت كملحمة عن حرب جزائرية في مشاركة الجزائريين أثناء حرب عالمية !

لم يحالفنا الحظ للاتصال ثانية بالفتاة لمشاكل مع والدتها زوجها، مما اضطرها أن ترحل وزوجها لبيت آخر، ورغم كل هذه الصعوبات تمكننا من جمع مادة لا بأس بها، على الأقل ما يمكن أن نستعين به في موضوع بحثنا هذا، والأيام كفيلة بأن تفتح لنا مجالات أخرى للجمع بوسائل أدق وأنسب.

يمكننا القول، بتحفظ، أنه مهما جمعنا من مادة فلا يمكن أن نقول بأنها كافية لتمثيل ثقافة الأسلاف بل كفيلة بأن تمدنا شيئا من الثقافة المحلية، والتي لا تختلف كثيرا عن باقي المناطق القبائلية، ولربما هذا ما قد يسمح بالقول أن هناك فعلا وحدة اجتماعية في الأوساط القبائلية رغم ثبوت صعوبات الاتصال بين منطقة وأخرى في القديم.

2. ظروف جمع المادة:

قمنا بجمع المادة الأدبية الشعبية الشفوية، ثم بترتيبها في مرحلتين:

- المرحلة الأولى: جمع المادة من الميدان (عند الرواة).

- المرحلة الثانية: تدوينها وتصنيفها.

يمكن القول عن مرحلة الجمع للمتن الحكائي من الميدان، بأنها عملية إخراج للإنتاج الأدبي الشعبي من الحركة إلى الثبات، بغية الحفاظ عليه من الاندثار ومسيرة التطور المعرفي وكذا لتسهيل الرجوع إليه في الوقت المناسب. ونلاحظ اليوم رجوع الباحثين إلى هذا النوع الشفوي من دارسين في

مجال الفولكلور أو بيداغوجية التعليم، إنه الرجوع إلى طريقة الماضي لكن بصورة أخرى، لاستغلاله في مجالات عديدة.

انطلاقاً من تجربتنا الخاصة، يمكننا القول بأن مرحلة النزول إلى الميدان هي من أصعب المراحل، لكون المادة الثقافية الشعبية كانت تتداول في أجواء خاصة بواسطة حفظة متميزين يقال عنهم رواة حقيقيون، ونحن لم نتمكن من لقائهم لأسباب عديدة: موت بعضهم وتشتت أذهان المتبقين منهم لانشغالهم بأمور دنيوية أخرى، فكان محتواها عرضة للنسيان والتذبذب. هذا ما حاولت أن تفهمنا إياه الراوية «مرقوشة» أن الحياة اليوم فقدت سياقها التاريخي والاجتماعي، والناس لم تعد تهتم بالسرد، لوجود وسائل أخرى للترفيه، ونحن قد تعبنا والزمن قد تغير، فنسبنا Dayen tura neeya, ibeddel zman , medden tettun

هيات من أن يعود التداول الثقافي الفصيح، الذي كان شعاره الوحدة الاجتماعية، والتي كانت تحتكم بدورها إلى التداول والاستعمال المباشرين؛ ولم يكن من السهل لم المشتت وجمع الضائع من الأذهان خاصة وأن الأحوال المعيشية متذبذبة، وأن الناس تبحث عن وسائل ترفيهية وتقنية أفضل، وقد مالت أكثر إلى الإحساس الفردي.

يعتبر جمع المتن الحكائي، بمثابة الدخول إلى تاريخ ممتد، لا من باب الوثائق بل من باب الأذهان، والتي رست فيها أمزجة متباينة من الموروثات المشوشة، تحتاج لوضعها الموضع الصحيح، حتى تأخذ سياقها التاريخي والاجتماعي من الشكل الوصفي فقط، لأن سياقها الحقيقي الواقعي أصبح في صيغة: "كان يا مكان، في قديم الزمان...".

بيد أنه، ولئن كان الجمع صعباً، فإن الباحث أو الدارس للمادة التاريخية سيكون جسراً تعبر من خلاله تلك السياقات الاجتماعية والتاريخية القديمة، من زمن غير مستقر إلى زمن أجيال البناء الفكري والاستقصاء، التي ستستهلكها وتحاول فهمها لتتوصل إلى معرفة نتائج التفاعل بين هذه المادة والمجتمع الذي أوجدها؛ ستكون بالنسبة لنا كمعلم نقّدي بمخطط أبنيتي، لنوافق في بناء معلم جديد يشمل صفة اجتماعية الفرد، بعدما أخذ الناس يعانون من فقدان روح الجماعة! فلا بد من الإكثار من فرص الجمع والتحليل وكلما تريتنا في جمعها كلما زادت صعوبة التعرف عليها.

3. تقنيات الجمع وصعوباته:

نزلنا إلى الميدان لجمع المادة الخام "المتن الحكائي" بعد أن اتفقنا مع الراوية الأساسية «مرقوشة» وكنا نلتقي بها دائماً في بيتها. رحبت بنا «مرقوشة» في أول لقاء كضيوف، وأخذنا يومها نتبادل أطراف الحديث عن الماضي وبعض العادات المتعلقة بأجواء السرد ومناسباته.

الفصل الثاني

ونأسف لعدم تسجيل كل تلك الشروح والتفاصيل عن الحضر وأحوال الناس، وكذا انسجامهم مع ظروف العيش حتى وإن كانت قاسية، لذلك كنا نكتفي بتدوين ما كان له علاقة بالحكاية، جاهلين في البداية أنه كل مترابط؛ كانت تتقصنا التجربة.

إن أكثر الأشياء التي حاولت أن تؤكد عليها الراوية «مرقوشة»، هي وجوب احترام ثوابت السرد التقليدي كعدم السرد نهاراً، التي كان الفرد فيما مضى إذا ما خالفها تنزل عليه لعنة ما أو على أولاده. شكّل هذا عائقاً كبيراً لدينا في البداية، ولم نحاول حتى أن نشرح أو نقنعها بأن ذلك لا يمكن حدوثه فهو مجرد اعتقادات لا أكثر، واحترمنا اعتقادها؛ وتكون قد لاحظت ذلك على ملامحنا إذ قالت نحن نصدق بهذا Nekni nettamen s wannect-a. كان هذا تعبيراً، بطريقة ما، على دعوتها لنا للمشاركة في السمرات الليلية مع بناتها، حول كانون تقليدي (صورة 17، 19)، تتبثق من شظايا جمراته عاطفة جو عائلي حميمي. بدا الديكور وكأننا نتعايش مع الجيل الماضي الذي لم نره، وانتابنا إحساس جميل أننا قد كنا معهم في لحظة ما، ولم يستمر الحال لأنه مجرد حلم يقظة، والحلم قد انتهى. كدنا ننسى هدفنا، فقد انغمسنا في تبادل أطراف الحديث المتسلسل والمشوق، ثم وكأننا نتنازل عن الحلم وبدأنا العمل.

كان في حوزتنا آنذاك آلة تسجيل صوتي وآلة تصوير عادية، وقبل أن نبدأ في استعمال المسجل شرحنا للراوية ميزته في حفظ المعلومات والروايات. لم تكن الراوية «مرقوشة» في البداية مرتاحة تماماً لهذا المسجل، إذ كانت تعكس نظرها عليه من حين لآخر، دون أن تغفل عن سردها وألقها ذلك شيئاً ما، خاصة عندما تكون الحاجة لقلب الشريط أو التأكد من أنه لم يتوقف. لاحظنا في مثل هذه الحالة، كيف كان صوتها يتذبذب وتتغير ملامح وجهها، وتوحي بالتوقف عن السرد لكنها لم تفعل ذلك، لأنها كانت واثقة ومقتنعة.

تكررت لقاءاتنا بالراوية «مرقوشة»، وأخذنا نكتسب تجربة الاحتياط من عدم مضايقتها أو قطع سردها بسؤال أو استفسار. صعب علينا فيما بعد الالتحاق ببيتها ليلاً من جراء مشكلات التنقل، ولما لاحظت هي ذلك تنازلت عن بعض القواعد أو الثوابت المتعلقة بالحظر، وسمحت بأن نحضر إلى بيتها في أوقات بين القيلولة والعصر. يدل هذا على نقص تشاؤمها من القص في النهار، لكن ما لاحظناه خلال هذه الفترات أنها تتوقف أحياناً عن القص وتقول: "آه ليس هكذا لقد نسيت شيئاً ! ah ! tury"، أو تقول "إني أخطأ la sexlader". أيكون سبب ذلك من خوفها لما قد يحدث لبناتها؟ لكنها في النهار الأول قد قالت: "الآن قد كبرت بناتي tura meqqrit yessi"، تعبير عن عدم القلق من الحظر؛ إذا كان فقط لقلّة التركيز بسبب عدم تعودها السرد في النهار، وربما هو التأكيد على أن الليل ليس كظرف للسرد فقط بل يدخل كعنصر أساس في عملية السرد. المهم في كل هذا، أنها كانت تتدارك الخلل بنفسها فتعيد سرد المقطع، حتى تعيد للحكاية منطقتها.

شرحت لنا الراوية «مرقوشة» بعد نهاية القصة ما أسمته بمنطق الحكاية وهو ما شبهته بخيط الروح الذي يستعمل في الحياكة "النسيج"، قالت إذا ما انقطع هذا الخيط في وسط النسيج تلاشى "البرنوس Abernus" أو "الحايك Aḥayek"، وبضطرنا الأمر إلى إعادة كل شيء وهذا يكلف وقتاً طويلاً. أخذت حذرهما فيما بعد في أن لا تقع في مثل هذه الأمور، إذ أن السارد بالنسبة لها كالناسج ليس له الحق في الخطأ فذلك سيكون إعادة أمور كثيرة، ثم أنه في ما مضى لم تكن للظروف المعيشية البسيطة لتسمح بشراء الصوف، لهذا لابد للسارد أن يدقق في سرده حتى لا يترك أدنى فرصة للشك في صحة ما يقال لسبب أو لآخر. كل شيء كان محسوب أمره، مما يتوجب الدقة في الفعل والقول.

كانت ظروف الجمع مختلفة عندما بدأنا مع الراوية "تهطالت"³، حيث أنها لم تُظهر أي اضطراب اتجاه المسجل، بل كانت فرحة لأننا سنسجلها ويذكر اسمها في هذا البحث. استأنفنا أول تسجيل معها، وبدأت الكلام قائلة سأروي لكي حكاية "Hmed bu tkercett" عن أحد المؤمنين الذين حكموا في الزمن الغابر، وقد تقصد أحد من الخلفاء الراشدين "هارون الرشيد"⁴، واسترسلت في حديث ممتع عنه في سرد حكاية مطولة هي ح خ 15.

سردت لنا الراوية "تهطالت" مجموعة أخرى من الحكايات، ونقلناها كتابياً لأن الشريط الأول قد انتهى، ولم نخطط لذلك بآخر، كنا ننام معها وفي كل ليلة كانت تذكرنا وتقول: "ألا تكتبين اليوم؟". إنها تحب السرد، لكنها تخطئ كثيراً بين مقاطع الحكايات التي تتشابه حوافرها، مثل ما حدث معها من خلط بين هذه الحكايات: (ح خ 1 / ح ش 2) ثم بين (ح خ 12 / ح خ 13)، وكانت والدته الباحثة تتدارك ذلك الخلط أحياناً عندما تشاركنا السهرة.

كانت الراوية "تهطالت" ترفض السرد في النهار بسبب الحظر، وأنه لا يمكن أن تخالفه خوفاً علينا أو على أولادنا، ووعدتنا بالسرد في الليل قدر ما نشاء. كنا نقول لها أن ذلك ليس صحيح وهو مجرد اعتقادات فتجيب أن ذلك لا يمكن معرفته الحين، بل بعد مرور الوقت، وقد يكون لأجيال عديدة، والويل لمن لا يصدقن لأنه سيندم.

³ - لا بأس أن نذكر أن الجدة تهطالت تحب السفر كثيراً والتعرف على الناس.

⁴ - كان هارون الرشيد الخليفة الخامس (766-809)، من السلالة العباسية البغدادية، ولقب بـ"الأمين" على شعبه عن Encarta 2005؛ وذكر في الحكاية أن البطل ظهر في منامه ملاك (يتسم بالأمانة) قطع سبعة بحور على ظهر صقر، وكلما قطع بحراً أطعمه قطعة لحم، ولما بلغ البحر السابع سقطت القطعة السابعة، فاضطره ذلك أن يقطع من فخذة قطعة لكن الصقر أرجعها له! كان جد الباحثة يحكي كثيراً عن سير الأنبياء والخلفاء الراشدين، وكانت الجدة "تهطالت" تحفظ عنه.

ولم نكن لنجمع من المادة القصصية القدر الكافي إلا بعد مرور وقت كثير، وكاد ذلك ينعكس سلبا علينا كلما فكرنا في الوقت الذي يلزم لإتمام هذا البحث. كان لزاما علينا احترام قرارات الراوية «مروشة» وعدم مضايقتها أو التأكيد على الجمع إذا ما لاحظنا عدم استعدادها للقص، ويحدث أن نعود من عندها ولم نسجل أية حكاية، ومع الوقت اكتسبنا تجربة معتبرة، استخلصنا منها بعضا من الملاحظات منها:

- أن تكون نفسية الباحث مرحة ويكون صبورا، كما عليه أن يتميز بالذكاء في التعامل مع الرواة حتى يندمج بسرعة في المحيط الذي يجمع منه مادته.
- أن لا نبدي أي تذمر من سلوك الراوي حين ينسى مقاطعا ما، أو قد يخلط بينهم، فإن ذلك سيعرقل عليه سرده.
- أن نراعى ظروف الراوي الخاصة، ونأخذ في الاعتبار أنه ليس مرغما، في أي حال من الأحوال، من أن يستجيب لطلباتنا.
- أن تتوفر لدينا وسائل جمع ممكنة من آلات حديثة ذات تقنيات رفيعة، لتسهيل العمل الميداني (خاصة ما يتعلق بجمع المادة، فأبسط الأشياء يمكن أن تأخذ أبعادا كثيرة).
- تحضير بطاقات لتسجيل أي سؤال يمكن طرحه خلال عملية الجمع من الميدان، أو بعض الملاحظات، أو الاستفسارات المتعلقة بمعرفة أمور ما عن حياة الراوي، أو عن محيطه، أو مستواه الاجتماعي، أو حتى عن أذواقه وميوله.
- نعتد في طرحنا للأسئلة على شيء من الدبلوماسية، ولا نحاول طرحها بصفة مباشرة حتى لا ننقل على الراوي، وحتى لا نمس مشاعره في شيء، آخذين في الاعتبار أن لا شيء يرغمه على التحدث إليك.
- يمكن التسجيل على تلك البطاقات أيضا، مجموع الإجابات التي يمكن أن يعطيها الراوي، وخاصة تعليقاته التي تعد ضرورية بحيث يبدو كأن الراوي يقول دون إرغامه، فيحس بأنه يشاركنا العمل، فقد يفصح عن أشياء لم يكن لنفكر فيها أو قد نتصورها. استفدنا من منهج محمد عيلان⁵ عن بعض تقنيات البطاقة التي يمكن تنظيمها من خلال الميدان، والتي تهدف في الأساس إلى جمع القدر الممكن من المعلومات بخصوص الرواة الذين نجمع من عندهم المادة.

⁵ - محمد عيلان، نحو منهج للعمل الميداني: "الجمع والتوثيق"، من الأنثروبولوجيون الجزائريون من خلال ذواتهم، يوم دراسي للمركز الوطني للبحث في عصور ما قبل التاريخ وعلى الإنسان والتاريخ، الجزائر، أكتوبر، 1996، ص.

سمح لنا الميدان بفرص أخرى للحديث عن الأنواع الأخرى كالشعر، وندرك بعدها أن اللغة التي يتداول بها الشعر ليست كلغة الحكاية، فلغة هذه الأخيرة تتفاعل تدريجياً حسب المقام كما تخضع لدرجة تفاعل الأجيال بالموضوع. إذ يضطر الراوي في بعض الحالات، أن يأتي بالكلمات أو الألفاظ، باعتبار سن المتلقي، والتي يكون قد تعود عليها في حياته اليومية؛ إنها تتغير بتغير ثقافة المجتمع وتطوره، وهذا ما دفع بالرواية «مرقوشة» أن تتوقف عند بعض الكلمات، وتعلق بأنها تعني كذا وكذا اليوم، أو تذكر كلمات في الحكاية وتقول أنها لم تعد تستعمل Tura nekkni ur neqqar ara akka: نذكر على سبيل المثال كلمة mecyur، في (ح خ 15/المقطع 1) تشرحها الرواية "من أثقل بالديون Tura neqqar yettwalas"، وكلمة Tawsa التي تعني المال الذي يعطى للعريس في ليلة زواجه في (ح خ 15 المقطع 164)، وكلمة Akalic وهي عربة خيل مكشوفة (ح خ 9 المقطع 24)، وهذه لم تعد تستعمل إطلاقاً كلمة Imucrawen وتعني الأصوات المخيفة في (ح خ 16، المقطع 18).

- كذلك الأمر بالنسبة لبعض التصرفات التي يبديها الأبطال إزاء الشخصيات الأخرى من الحكاية، مثلاً: الربيب الذي لا يرد على تصرفات زوجة الأب في ح خ 5 ويفضل الرحيل بحثاً عن حياة أخرى، أما اليوم، فنقول الرواية «مرقوشة»، فلن يسكت بل سيرد عليها ويضايقها سواء ظلمته أو لم تظلمه ... tyiled am tura, wellah ar ad tt-yessers yef yini ... yehman

أما أكبر صعوبة اعترضتنا خلال كل العمل الميداني هي التوثيق، والتنظيم ثم التصنيف لكل تلك الحكايات المسجلة على الشريط. قد وجد بعض الخلط في المقاطع، وعدم وضوح بعض الألفاظ عند النطق بها، يحدث هذا عندما تغير الرواية اتجاه رأسها عكس المسجل، أو تضطرب فتلفظ الكلمة بصوت خافت وما إلى ذلك. كانت الرواية «مرقوشة» تستدعي بعضاً من الألغاز وبعضاً من التعاليق من حين لآخر، خلال عملية القص، لتدعيم موضوع الحكاية، فكان الداعي لتنظيمها والاحتفاظ بها لسياقات أخرى من الدراسة. وحتى نحل مشكل تلك التبديلات في المقاطع كالزيادة والحذف والنسيان لأجل الوقوف على منطق النص عمدنا إلى طريقتين:

أ- الملاحظة:

استوجب تنظيم المتن الحكائي العودة المتكررة إلى الراويين: «مرقوشة» و«تهطالت» للتأكيد على بعض الألفاظ، أو بعض المقاطع، أو حتى بعض المعاني، وكان نزولنا في ضيافة الرواية الأساسية «مرقوشة»، ظرفاً مساعداً على اكتشاف الخلط من الخلط وما شابه ذلك من نسيان وحذف أو زيادة، وكانت بناتها يتدخلن لتوضيح بعض الأمور الغير منطقية أو فك الغامض منها، وكن يُذكرنا والدتهن

بما قد نسبته مقارنة مع ما سرده له في ما مضى، وأحيانا كنا نعود إلى والدة الراوية وجدة الراوية تسعديت⁶، كان هذا الجو ذكرى لا تنسى.

ب- المقارنة:

بعد أن دونا تلك السرود، قمنا بمراجعتها مقطعا مقطعا، وهذا بعد أن تم تنظيمها على منوال اقترحه جون كوفان⁷، ويتمثل هذا التنظيم في ترتيب كل الحكاية على شكل أفعال كلامية أو مقاطع مرقمة بمضاعفات العدد خمسة (5، 10، 15، ... الخ) وساعدنا هذا في ملاحظة الالتباس الموجود في بعض المقاطع ومقارنتها بغيرها وخاصة مع سياق النص.

كان يحدث هذا في الحكايات التي تتشابه مواضيعها، مثلا بين (ح خ1) (ح ش2) كانت نهايتها متشابهة في استحضار شخصية زوجة الأخ القاسية ومعاملتها الدنيئة لأخت زوجها، وقد قمنا بمقارنة ما قد سرده الراوية "تهطالت" بما سرده الراوية «مرقوشة» لنفس الحكايات، مثلا [ح خ5] "الريبب وأخوه" / ح خ13 "بقرة اليتامى" / ح خ9 "لونجة بنت الغولة" / ح خ7 "الفقير وشجرة الزيتون"، نذكر هنا أن الراوية "تهطالت" لم تتذكر المقطع ما قبل الأخير.

نتأسف أنه خلال مراجعة مقاطع الحكايات استغنينا عن الكثير منها، نظرا لعدم وضوحها وحذف بعض المقاطع منها، ونأمل أن نعالج هذا مستقبلا لأنها حكايات جميلة ومشوقة، ثم أيا كان جمعنا أو تنظيمنا إلا أنه لا يمكننا الوقوف على تفاصيل مهمة للسرد كالحركات، الإيماءات، الإشارات، والأصوات التي تعتبر في مجملها معايير ثابتة على مستوى الشفوية، إنها تقنيات لا يمكن وصفها بل لا بد من معاشتها حتى نحس بدورها ومدى التفاعل الذي يحدثه الجلوس لسماعها.

رغم كل هذه الصعوبات التي قد يلتقي بها أي جامع أو باحث للمادة الثقافية الشعبية، فإن مثل هذا العمل يعد وعيا بالمادة ذاتها، إذ يعرف أنها تحتوي على بنايات عميقة تكشف عن الثوابت والمتغيرات التي كان يعتقد فيها الإنسان في ما مضى كالقوى الخفية، مما يجعله تحت ضغوطات نفسية دائمة، والتي تدفع به أن يلتزم بأي حظر وجد.

تمثل المادة الشعبية عالما محاطا بالأسرار والأحوال، التي يجد الباحث المتعة في جمعها واكتشافها، وقد لا يظن بنا التواضع إذا ما قلنا أن أجمل باقة ورد هي التي ننتقي أزهارها بأنفسنا، دون أدنى قيد أو ضغط لهدف واحد: هو العودة إلى صوت الماضي وإحياء صده في الحاضر.

⁶ - هي جدة الراوية من أمها، لم نستعن بهذه الجدة لأنها اختلطت بجيران لها فرنسيين وكانت تستعمل من حين لآخر كلمات فرنسية. كذلك الأمر بالنسبة لأم الراوية، فقد التحقت بسلك التعليم.

⁷ - Jean Cauvin, Comprendre les contes, Edition Saint-paul, 1980, p. 75.

4. رواة المادة وبطاقتهم:

إنهم حاملو التراث العميق، تناقلوه مادة وممارسة، لذلك يتصدرون كل المهتمين بالتراث، فلا بد أن يكون التعامل معهم برفق حتى يتم تسجيل المادة الدفينة في أعماق ذاكرتهم، ولا تلبث من أن تظهر في ممارستهم اليومية.

ذكرت الراوية «مرقوشة» أن أهلها في ما مضى كانوا يحرصون على تداول هذه الروايات الشعبية، نظرا للفائدة التي تعود بها على كل فرد، تجعله يحس بأن لا وجود له دون الجماعة التي ينتمي إليها، وأن هذا الموروث جزء من روحها، وبالتالي يتوجب على كل من بلغ سن الرشد "Ilemzi" الحرص على مقوماته الثقافية.

برزت المرأة القبائلية في منطقة تيزي غنيف بتميزها في سرد النوع القصصي أو الأنواع الأدبية الأخرى كالنوع الشعري المعروف باسم "تيزرارين" tizrarin، سواء كن محترفات مبدعات أو حافظات، قد يكون هناك من الرجال من يقال عنهم رواة حفظة إلا أنهم لا يبدون استعدادهم (حتى لا نقل رفضهم) للقص وربما لأن أذهانهم أكثر ما تشغل به هي الهجرة⁸، لجلب المال وتحسين ظروف المعيشة، أو التي تعد ظاهرة اجتماعية تحتاج إلى البحث عن خباياها.

لم نلح في البحث عن رواة جدد، فقد اكتفينا بالراويتين التي سلف ذكرهما، ونظمنا المعلومات المتعلقة بكل واحدة في بطاقة أو استمارة خاصة، استوحينا نموذجها من مقال لمحمد عيلان⁹.

بطاقة تعريف بالراوية "مرقوشة"

البيانات:

مشروع البحث: العمل الميداني لجمع المتن الحكائي.

نوع المادة: نصوص لحكايات شفوية.

موضع التسجيل: بيت الراوية "مرقوشة".

المنطقة: قرية عديلة، دائرة تيزي غنيف، ولاية تيزي وزو، هي قرية فلاحية دشّنها الرئيس السابق الشاذلي بن جديد.

⁸ - ظاهرة لا زالت منتشرة بكثرة في منطقة تيزي غنيف إلى يومنا هذا، خاصة مع ظهور الانترنت كعامل مساعد بغرض الزواج بالأجنبيات.

⁹ - محمد عيلان، نحو منهج العمل الميداني، ص. 78.

اسم الراوية: وردية، ولقبت بـ "مرقوشة"¹⁰.

صنفها: راوية حافظة يمكن القول بأنها تقترب من أن تكون محترفة.

اسم الباحثة: فورالي يسمينة.

تاريخ التسجيل:

تم تسجيل مادة المتن الحكائي في فترات امتدت بين سنة 1994م إلى 1997م، وقد قمنا بتنظيم جدول يتضمن تواريخ جمع الحكايات من الميدان.

حضور الجمهور: قد حضرت البنات الأربع للراوية "مرقوشة" عملية التسجيل في أغلب الأحيان لتشجيع الوالدة وأيضاً لخلق جو من التفاعل خلال أجواء القص، وكنّ يعطيننا رأيهن من حين لآخر آراءهن في مواضيع الحكايات.

بعض صفات الراوية مرقوشة:

لقبت الراوية الأساسية بـ "مرقوشة"، وهو اسم لامرأة متميزة، ذات روح مرحة، وأم لخمس بنات، ولم تكثر يوماً في أن يكون لها أولاد ذكور.

تحب الحديث مع الناس وتتعامل معهم برفق مما أكسبها صدى اجتماعيا في محيطها خاصة.

قوية الشخصية تدرك ما تقول، ولا تحب التراجع عن قراراتها.

تحفظ من الشعر والحكم الكثير بالقدر الذي تحفظه من الحكايات، وهي تميز بين هذه الأنواع بدقة.

جد متمسكة بمظاهر العيش في القرية، ويرتبط عيشها مأكلا وملبسا بالأرض.

تعتر كثيرا بما تملك لأن أكثره من صنع يديها: فخارا، لباسا وفلاحة، وتقول أنه يكفيها للعيش الهنيء مع عائلتها.

ذكية وبقية، تعرف ما تقول وتحافظ على توازن أفكارها، كما توزن أقوالها حتى لا تجرح الآخرين.

تحفظ بذكرتها بأنواع كثيرة من التراث الشعبي، وتنتمي إلى الطبقة الشعبية العريضة التي تمثلها ثقافة وتمارسه حرفة، وتتميز بمهارات مختلفة.

لم تكثر من الرحلات، ورغم أنها اختلطت بجماعة المتكلمين باللغة العربية في منطقة زوجها الأول بسيدي عيسى، إلا أن ذلك لم يؤثر عليها.

تتم هذه الرواية عن موهبة كبيرة، جد حرفية، تحب ممارسة كل الأعمال التقليدية: الحياكة، صنع أواني الفخار وما إلى ذلك.

تعرف بالأمانة واللفظ، وهي لبقة اللسان حلوة الكلام.

لها دراية بأحوال المجتمع القبائلي بصفة عامة، كما تحتفظ ببعض أسرار توافق الحياة الاجتماعية وبالأخص حول العلاقات الزوجية، وتماسك الحياة العائلية وقد لخصت الكيفية في قول "أحاديث الوسادة lehdur n tsumta". أخبرتنا الرواية بوجود مدونة لحكايات عن التربية الجنسية، وقد تحصلنا على القليل منها فقط وهذا من طرف بناتها، ولم يمكننا إدراجها فهي ذات ألفاظ سوقية.

بطاقة تعريف بالرواية "تهطالت"

البيانات:

مشروع البحث: العمل الميداني لجمع المتن الحكائي.

نوع المادة: نصوص لحكايات شفوية.

موضع التسجيل: بيت أب الباحثة.

المنطقة: قرية مراقو، وكانت في فترات الاستعمار الفرنسي عبارة عن سوق يعرف باسم "سوق السبت".

اسم الرواية: فاطمة¹¹ وينادونها "تهطالت" نسبة إلى منطقة إهطال بالقرب من منطقة آيت ينشير، التابعة لحدود إمزالن، وقد توفت في 12 جويلية 2001

صنفها: إنها حافظة (تتخذ الرواية كهواية).

اسم الباحثة: فورالي يسمينة.

تاريخ التسجيل: كانت أول من بدعنا معها أول تسجيل في سنة 1992م.

حضور الجمهور: تم التسجيل خلال سهرات عائلية، أغلبها بحضور والدة الباحثة وكانت تساعدنا في التذكر، وتصحح لها بعض المقاطع، وتمدنا ببعض الملاحظات.

¹¹ - بطاقة هوية هذه الرواية في "ملحق بطاقات هوية الرواة".

بعض صفات الراوية "تهطالت"

اسمها الحقيقي فاطمة، عرفت بجمالها ولقبت بـ"تهطالت" نسبة إلى منطقة أهلها "إهطلان"، هي أحببت هذا اللقب كثيرا.

تعزت كثيرا بنفسها، وتتميز بشخصية قوية، وتحب أن يستجاب لرغباتها، وأكثر ما تحب التجوال، وكانت الباحثة ترافقها كثيرا إلى منطقتي آيت يتشير وإهطالن.

تحب السهر والرواية لكي تلم بها العائلة، ويستمتع الجميع إليها وهي تتحدث، لكنها تمتنع عن الحكي نهارا مهما كان الحال، شديدة الخوف.

تؤمن بالمعتقد، وكانت تزور مقام الولي "سيدي حيّون"، والولي "سي لحاج أوعلال"، كما أنها كانت تتردد كثيرا بالمنبع المعروف بـ"ثالا ثيرابث tala tarebrabt"، وكانت تأخذ الصغار من العائلة حين يمرضون، لكي تستحم لهم بمائه.

تحب أن يؤخذ برأيها، وتتميز بالهدوء ونفس مرحة.

ليست لها هوايات كثيرة، ولا تمتهن أية حرفة مميزة، تقول دائما أنها متعبة ولا تجد في ذلك نفعا مميزا.

تحفظ الكثير من الأمثال، وتحب أن تقولها مرات عديدة في اليوم.

ثانياً. . وصف المادة وتصنيفها:

1. وصفها:

تتشكل المدونة من ثلاثة وثلاثون حكاية، وإن كنا قد جمعنا أكثر من ذلك بكثير، لكن استغنينا عن البعض منها لأسباب سبق ذكرها والمتعلقة بظروف الجمع، وقد استغنينا كذلك عن نوع آخر من الحكايات، والذي نتحدث مواضيعه عن التربية الجنسية، ولما كانت تحتوي على ألفاظ سوقية تعذر لنا ذكرها رغم أن بها من الهزل الكثير.

تم تقسيم هذه المدونة حسب النمط إلى أربعة:

1. الحكايات الخرافية ← Timeayin
2. الحكايات الشعبية ← Tiḥkayin أو Tiḥuḡay
3. حكايات عن الحيوان ← Tiḥkayin γef lḥayawn (lehwayec)
4. الأقاصيص ← Timsirin

قمنا بفصل هذه الأنماط وتنظيمها في جداول، وألحقنا بكل نموذج المعلومات الخاصة بأحوال الجمع من الميدان، وقد راعينا فيها هذه المعلومات:

- السنة التي جمعنا فيها المادة (أي قبل أن ندونها).
 - التقنية أو الوسيلة التي استخدمناها حالة الجمع.
 - ألحقنا كل حكاية باسم الراوية التي سردها.
 - أدرجنا عناوينها حسب ما عرفت بها في المنطقة وباللهجة القبائلية المحلية، ثم ترجمانها إلى العربية.
 - وقمنا بترتيبها بتسلسل في جدول خاص، حتى نسهل للقارئ هذا الرجوع إليه:
- (ملحق المتن الحكائي).

2. تصنيفها حسب النمط:

أ. طبيعة التصنيف والتنظيم:

تمثل الأجناس الأدبية التي تتمخض عنها الذاكرة الجماعية للشعوب رصيда تراثيا ثريا، يصعب تحديد خصوصياته دون ربطه بالكونيات الإنسانية والمتغيرات المحلية، لإيجاد القوالب الأساسية والتي يمكن تصنيف كل تلك الأنواع على أساسها، ويتعلق الأمر خاصة بالحكاية والخرافة والأسطورة. كانت

مسألة تصنيف القصص الشعبي تمثل الإشكالية الكبرى للفولكلوريين، منذ بداية اهتمامهم بهذا الشكل من أشكال التعبير الشفوي. تميز هذا النوع بكثافة مادته وتنوع مواضعه، مما جعلهم يقعون في اختلافات عديدة بشأن انتقاء المعايير والمقاييس اللازمة للفرقة بين الأنماط الممكنة منها.

يرجع ف.جيناب V. Genep السبب الأول في ذلك، إلى عدم تمكن الباحثين الأوائل من تحديد الفترة الزمنية التي ظهر فيها كل نوع. وقع الإشكال حول أي نمط من الأنماط التالية سبق الآخر إلى الوجود هل: الأسطورة، الخرافة أم قصص البطولات؟. بحث ف. جيناب V. Genep في الأمر، وأتى بتسليم البعض خلال القرن التاسع عشر بأن الأسطورة هي من كانت "الأم" لكل الأنماط. طرأت تحولات تدريجية على هذه الأنماط مع مرور الزمن، فتدرجت أول الأمر إلى قصص البطولات، وهكذا حتى وصل ميلاد الحكاية¹².

لم تأخذ الدراسات الفولكلورية، حول الآداب الشفاهية، ظاهرة التصنيف بعين الاعتبار، فقد كان اهتمامها بها سطحياً، إذ تناولتها حسب المضمون، والمعتقدات، ونوعية الشخصيات، وأخيراً حسب المواضيع¹³. وجد ستراوس أن هذا المعيار الأخير يتسم بضعف في المنطق، إذ ما يمكن أن يكون موضوعاً لحكاية أسطورية عند قوم، قد يكون موضوعاً لحكاية بطولية عند قوم آخرين.

تكاثرت دراسات الباحثين فيما بعد حول مسألة إيجاد المقاييس الصحيحة، التي سيتم وفقها تنظيم هذه الأصناف السردية. ظهرت المدرسة الفنلندية E. Finnoise والتي ظفرت بجهود كل من الأخوين آرن وتومبسون Aarne et Thompson اللذان اعتمدا مقياس المواضيع، وأخضعاه لمعايير تاريخية. يليهما ف. ميلر V. Miller الذي بني تصنيفه على الأنواع التالية: الحكايات العجيبة/ حكايات الطقوس/ حكايات على الحيوان¹⁴.

اعتبرت التحولات التي طرأت على مستوى العالم، في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي سبباً في تفرع النوع السردى، ووقع الإشكال في تصنيفه. بدأت الأمور تأخذ منحى جديداً مع بروز المدرسة التشكيلية التي روجها ف.بروب V.Propp، إذ توصل إلى استخلاص بناء تركيبى وصفى للنموذج الحكائي حيث اعتمد في دراسته على مجموعة حكايات روسية، وتوصل إلى إيجاد ثوابت للشكل السردى وهي ما سماها بـ"الوظائف"¹⁵. ساعد تحقيق ف.بروب الكثيرين ممن أتوا بعده، في أن يربطوا بين الشكل والمضمون، ويتمكنوا من انجاز فهرس للتصنيف. نذكر من بين هؤلاء ك. بريمون

¹² - V. Genep, Formation des légendes, Bibliothèque de philosophie scientifique, Paris, 1910, Livre I, Chapitre 2, pp. 21, 31.

Ibid. - ¹³

¹⁴-Colloques Internationaux du C.N.R.S, « Logique narrative », le conte pourquoi ? comment ?, Paris, 1984, p. 22.

¹⁵ -V.Propp, Morphologie du conte, traduction de Margueritte Derrida et Autres, Seuil, Paris, 1970, p. 12.

K.Bremond و د. بولم D.Paulme، اللذان اعتمدا في تصنيفهما معيار الحوافز كـ"الحيل". تمكنت هـ. جازون H.Jason، من بعدهم، من انجاز نماذج انطلاقا من الأدوار السردية¹⁶.

توسع مجال الدراسة، مع ظهور السيميائية، لتحقيق أ. مالتينسكي E.Maletinsky فهرسا سيميائيا لقي رواجا كبيرا؛ لتتضافر جهود لغويين آخرين نذكر منهم أ.ج.غريماس A.Grimas وج.كورتاس J.Courtés... وحتى لا نذكر غير هؤلاء.

أثارت إشكالية تصنيف النوع القصصي اهتمام الكثير من الباحثين والدارسين في بلدان أخرى من العالم، نذكر من بينهم روزالين قريش التي عملت على إيجاد معايير خاصة لتصنيف القصص الشعبي الجزائري. اعتمدت الباحثة في ترتيبها للأنواع القصصية، على معيار الطول والقصر واعتبرته السمة الشكلية الوحيدة الممكنة. تبرهن الباحثة روزالين على صحة تصنيفها وتذكر أن الأصناف القصصية تختلف من قوم إلى آخر، غير أن رأيها تعرض إلى الانتقاد بأنه غير كاف¹⁷.

نتجت معايير كثيرة لتصنيف النوع القصصي، ويعود السبب إلى تباين وجهات نظر الباحثين، واختلاف طريقة تعاملهم مع المادة، ولهذا السبب أيضا أثري النوع الواحد باستعمالات لفظية متنوعة. اختلفت التسميات-عند شعوب العالم- المسندة للنوع الواحد، لاختلاف اللغات المتكلم بها. يذكر هـ.باسي H.Basset في هذا السياق، أن اختلاف لغة المتكلم يعود إلى اختلاف النموذج البشري، ويكون لكل منطقة، تداول خاص للنوع الواحد، تؤوله بحكم اختلاف المعتقدات. تختلف هذه الأخيرة من ألاسكا إلى أيرلندا، من جنوب إفريقيا إلى شماله... الخ¹⁸، وهكذا تتكاثر الألفاظ ويكبر المعجم اللغوي الخاص بكل منطقة. ذكر دوركايم أن فورتال يرجع سبب ذلك الاختلاف، إلى وجود تباين في الموقع الجغرافي والذي يؤثر بالضرورة على سلوك الفرد، ومزاجه، وانفعالاته (التي قد تكون سلبية أم ايجابية على نمو الفرد وبالتالي على تفكيره)¹⁹.

قد لا تكون هناك أية علاقة بين الاستعمالات اللفظية المتعلقة بتسمية الصنف السردى الواحد، لكن أيا كان الأمر نفسه بالنسبة للمواضيع المطروحة فيها، علما أن الموتيفات التي تتضمنها تقتزن بثنائيات الوجود: الخير/الشر، الظلم/العدل... الخ.

16- Colloques Internationaux du C.N.R.S-

17- أتت الباحثة روزالين، إلى ذكر مسلمة مفادها أن القصة الشعبية الجزائرية، منها ما هو من أصل عربي ومنها ما هو من أصل غير عربي...، وبأن القصص ذات الأصل العربي تختلف أصنافها عن أصناف القصص التي قد تكون من أصل غير عربي. من: عبد الحميد بورايو بن الطاهر، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، دراسة ميدانية، الجزائر، 1986، ص.ص. 65، 66.

18- H.Basset, Essai sur la littérature des Berbères, thèse principale, Ancienne Bastide, Alger, 1920, p. 104.

19- E.Durkeim, Education et Spciologie, p. 22.

ب. شيء من العالمية في حكاياتنا:

تعتبر الحكاية شكلا قصصيا، يستمد مادته من الواقع الاجتماعي المعاش. يرتبط وجود الحكاية بعواطف السمع، إذ تمدد الشفوية بنفس طويل، حتى ينتقل بين المجتمعات الشفوية الأخرى. اكتسبت صبغة عالمية، سمحت بتفاعل المواضيع فيما بينها، لأنها ترمي إلى نفس الهدف: تربية الفرد وتهذيبه. تجد الحكاية القبائلية موضعها بين مثيلاتها، فهي تحل في إفريقيا مكانة خاصة، يتجلى هذا في قول فروبنوس Frobenius أن: "القبائل يتصدرون المكانة الأولى بين الأفارقة، في فن بناء النصوص"²⁰. نضيف على ذلك قول الأب موليير²¹ Moulieras بأن، الكثير من الحكايات القبائلية أصلية ويمكن أن يكون بعضها منها قد اقتبس من الحكايات العربية. تحدث باحثون آخرون، في مجال الفولكلور، منهم درمانغام²² Dermenghem الذي يصرح بوجود تأثير عربي على قسم كبير من الفولكلور القبائلي، إذ لاحظ وجود مقاطع مستقطبة من حكايات ألف ليلة وليلة؛ يتفق هذا الرأي مع ما ذكرته روزا لين قريش. أما بالنسبة لقرينتها الأوربية فإن لاکوست دو جردان، ترى أن الحكاية القبائلية تبتعد كثيرا عن مثيلاتها الأوربية من حيث الشكل والمضمون²³.

فرضت الحكاية القبائلية وجودها إلى جانب مثيلاتها في العالم، ويعود الفضل إلى الذاكرة القوية التي تميز بها الرواة، وكذلك بفضل الحاجة المتكررة التي اقتضتها الشفوية. طرحت مواضيع تفشي عن قضايا إنسانية، تحمل صبغة عالمية. تلقي جميع هذه السرود عند الهدف الأساس وهو: كيفية التعامل مع الفرد، وتربيته، وتهذيب سلوكه، ليسمح له ذلك بالحصول على الاستقرار.

لاحظنا، في أثناء مطالعاتنا لمختلف الدراسات التي تناولت الحكاية الأجنبية كموضوع للدراسة والتحليل، أنها تناولت نفس القضايا المطروحة في الحكاية القبائلية. أخذنا الفضول إلى ترصد أهم المواضيع المتشابهة على الأقل من حيث الفكرة، وتفاجنا عندما اطلعنا على بعض المراجع منها مدونة لـ ج.كوفان J.Cauvin²⁴، حيث لاحظنا وجود تشابه حتى في بعض المقاطع. نذكر بعضا منها:

موضوع الأخوة: يعد هذا الموضوع قضية إنسانية عالمية، تناولته الحكايات بطريقة مختلفة بحسب المقام، لكنها اتفقت في معالجته من حيث الهدف رغم اختلاف اللغة. لقيت حكاية الأخت التي تبحث

²⁰ -Frobenius ,Von,Volksmarchen der Kabylen, Iena, E.Diederichs,1922, 3 vol, p. 48. In: Camille Lacoste Du Jardin, p. 34.

²¹-Moulieras, Auguste, Légendes et Contes merveilleux de la Grande Kabylie, Paris, Leroux, 1893 à 1898, 2 volumes, P.1, Idem, p. 34.

²² -Emile Dermenghem, , Contes farsis, Paris, Reider, 1926,p.2, Ibid, p. 34.

²³ -Ibid, p. 34.

²⁴- J.Cauvin, comprendre le conte, Ed: Saint Paul, 1980, p. 72.

عن إخوتها السبعة راجا عالميا متميزا، إذ عرفت بالفرنسية باسم " la jeune fille qui cherche ses frères"²⁵، كما وجدت في فهارس آرن وتومبسون باللغة الإنجليزية تحت عنوان " The Maiden who seeks her brothers"²⁶، أما باللغة القبايلية فقد عرفت باسم " Tamenfit n sebæa watma". تشترك هذه الحكايات في نفس العامل المغير للوضع الأصل والذي يدفع بالبطل "الأخت" إلى الخروج للبحث عن إخوتها. تتوافق الوظائف في تسلسلها كما يلي: "يرحل الإخوة عن البيت/ يتحول الإخوة إلى طيور بعد أكل عشب الغولة / تساعد البطل إخوتها لاستعادة هياتهم الطبيعية / تتزوج مع ابن السلطان". نشير هنا، أننا نُلَمِّح فقط إلى وجود تلك التشابهات، والتي يمكن أن تكون موضوع دراسة لوحدها في المستقبل.

الغول أو الغولة: تُستدعى هذه الشخصية كمضادة للقيم الإنسانية، تحاول باستمرار أن تمحي قيم البشر وتستحوذ عليها: إن كان غولا فإنه يغتصب الأنثى لرغبة جنسية، أما حين يتقابل مع ذكر فإنه يحاول القضاء عليه لأنه يعتبر منافسا له أمام الأنثى؛ إما إذا كانت غولة فتصارع الأنثى بدافع الغيرة، وتطارد الذكر بدافع الانتقام.

استدعت ح خو البطل الذي يرضع من ثدي الغولة "أم لونجة" حتى لا تلتهمه، لأنه سيصبح بمثابة ابنها في الرضاعة، ظهر نفس هذا التصرف في حكايات بلدان عديدة ك مصر، تونس، المغرب، القوقاز وألبانيا... الخ²⁷.

المسار السردى للبطل: حسب الدراسات المنجزة على الحكايات، بمختلف أنواعها، والتي اطلعنا عليها، لاحظنا كيف أن شخصية البطل تسلك نفس المسار بالنسبة لوظيفة انجاز الاختبارات المبنية على الثنائيات الكبرى: الخير/ الشر، مساعد/ مضاد . يغادر البطل "ة" البيت لسبب اضطراري يرغمه على تعدي الحظر.

تستدعي ح خ1 موقفا للبطل التي تتعدى على الحظر الذي أقامه والدها (أن لا يفتح باب الخم حيث توجد البطة التي اصطادها). تفتح البطل باب الخم، رغم أن والدتها ذكّرتها بالحظر. تهرب البطة، وتغادر البطل البيت خوفا من عقاب والدها. تحضر نفس الوظيفة في حكاية " Le conte des deux sœurs"²⁸، إذ تأخذ البطل كوبا صنع من الكزنب²⁹، يسقط من بين يديها فيتكسر، يدفعها هذا الموقف إلى الرحيل. نستخلص من موقف البطل في كلتا الحكايتين أن التعدي على المحظور يحمل

²⁵ - Collectif, Genres-formes-significations, Essais sur la littérature Africaine Orale, S. l., S. d., p. 45.

²⁶ - Idem, p.45.

²⁷ - Ibid.

²⁸ - J.Cauvin, comprendre le conte., p. 72.

نفس النظرة الاجتماعية، ويحدث نفس الانفعال النفسي، والذي يشكل الدافع نفسه لخروج البطلة إلى المجهول، وتتزوج الفتاة في نهاية الحكايتين.

تتفق الحكاية الفرنسية *L'hyène et le lièvre*³⁰، في فكرة عبور النهر مع حكاية قبائلية "الزوجتان *Snat n tekniwin*"، ففي الأولى قام الضبع بسرقة "البطلة" وعندما وصل إلى النهر، همّ في عبوره، وأثناء ذلك تحدثت البطلة إلى النهر قائلة: "ارفع مستوى ماءك يا نهر، ارفع!"، ارتفع مستوى ماء النهر وغرق الضبع. يعود نفس الموقف في الحكاية الثانية (القبائلية)، عندما لحقت الغولة بالأخوين الهاريين منها، فعبرا نهراً حينها تلفظ احد الإخوة قائلاً للنهر: "ارفع مستوى ماءك يا نهر، ارفع *hmel* *hmel a yasif*". فاض النهر وغرقت الغولة.

استدعي نفس موقف رفض السلطان تزويج ابنته الجميلة لأي رجل كان في كلتا الحكايتين: (الفرنسية)³¹ *"Le roi qui veut garder sa fille"* والقبائلية *"tesea utesein zzin ح خ 6"*. اتخذ السلطان قراراً بعدم تزويج ابنته وإبقائها محصورة بين أسوار في الحكاية الأولى (الفرنسية)، أما في الثانية (القبائلية) فحجزها بين جدران الغرفة، ويتمكن البطل رغم ذلك من إيجادها والزواج بها في كلتا الحكايتين.

نفترض أن شعوب العالم كانت، فيما مضى قد التقت في مرحلة ما من التاريخ، اشتريكت في تعاملاتها مع مختلف الموجودات، فلذلك طبعت فيها نفس المبادئ الإنسانية، ونفس العادات، والأفكار، والوقائع. انعكس ذلك على المواضيع السردية وأكسبها مفهوم "العالمية". تغيرت أحوال العالم من جغرافية وتاريخية وما إلى ذلك، فتفرقت الشعوب في قديم الزمان، وينعكس هذا أيضاً على نموذج تفكيرها، مما يُثرى المواضيع بالانطباعات المحلية لغاية تحقيق الذات. تتدخل كذلك الظروف الاقتصادية لتخلق تنافساً اجتماعياً، برغبة التملك كالاستعمار المتلاحق في بلادنا الجزائر. ساهم التغير الذي لمس جوانب عديدة من الحياة البشرية، في إثراء النوع السردى وبالأخص الحكاية.

لم يكن سهلاً علينا تصنيف الحكايات التي جمعناها من الميدان، حسب النمط الموافق لها والمتعارف عليه عالمياً، للأسباب التي سبق ذكرها، وندرجها بحسب المعلومات التي تحصلنا عليها من الميدان:

ج. الأنماط المتداولة في منطقة تيزي غنيف:

عرفت منطقة تيزي غنيف مصطلحات عديدة متعلقة بالنوع السردى الواحد منها: ثعمايث، وثكايث، وثحايث، وثقصيط، وثمانيرث، ولم نلاحظ وجود اختلافات في أنواعها، إلا بعدما أوقفنا

³⁰ - *Idem.*, p. 76.

³¹ - *Ibid.*, p. 77.

عملية جمع القصص. لم تكن تميز لنا الراويين، في البداية، الفرق بين هذه المصطلحات المستعملة، والتي ذكرناها آنفا، كائنات تسردان على أساس أن كل هذا المجموع يدخل في معنى مصطلح واحد هو "تحكايت" وهذا ما كنا نعتقد به في البداية. يتفق هذا المصطلح مع تلك الأنواع المذكورة في معنى كلمة "احكي" ويلتقي معها في مجملها، عند هدف واحد وشامل: التربية والتعليم، والتهديب.

ثمعايت Tamεayt (الحكاية الخرافية): يمثل هذا النمط شكلا من أهم أشكال الإبداع الشعبي الشفوي، والتي تمخضت عنها الذاكرة الجماعية. اتسمت ثمعايت بخيالها المفعم، كما ارتبطت مواضيعها بلعبة الكون لتوفرها على القوى الخارقة، والتي تكون أحيانا مستبدة وأحيانا أخرى خيرة، تتحكم في مصير البطل لتغيره.

يعرف هذا النوع، في منطقة تيزي غنيف، على أنه نوع من التمثيل D temtil يستحضر أشياء وشخصا لا تصدق، وعن هذا قالت الراوية تهطالت: إننا لم نعتد على رؤية مثل هذه الشخص في الواقع المعاش (تلمح بذلك إلى شخصية الغول)، إنها تخريف، تأتي بأشياء لا تصدق D axarref d ayen ur tettamned. يعتبر هذا النوع كنسيج من الخيال حيث تلتقي فيه القوى الخارقة للعادة في صراع دائم ضد البشر. يبقى وجود هذه القوى، رغم ذلك، مهما ومستحبا لدى المستمعين، لأنه في الكثير من الأحيان تتدخل لتغير من سوء مصير البطل.

اعتادت الراوية تهطالت على سماع هذا النوع، وتقول بأنه يترك في نفسها الرعب والخوف Ruba. يكون ذلك أن التصور الذهني الذي توحى إليه تلك الخيالات ينطبع لديها بصبغة العرفية، ويستوحي الخصائص المحلية لتكتمل المعرفة الاجتماعية التي لا تتعدى معرفتها بالكون.

إن استدعاء شخصية الغول(ة) يحدث وقعا خاصا لدى المستمع التقليدي، كما كان الحال عند راويينا، إذ لا تلبث حتى تظهر في الأيام التالية في صور خيالية، يعتقد بوجودها سابقا كحارس الدار³² Aεessas n uxxam. تطلق هذه التسمية على روح الجد الأكبر، ورثت الأجيال عنه البيت والأرض. جرى الاعتقاد أن روحه لا تغادر البيت، وأنها تستأنس بالسرد الليلي وتراقب الموجودين. لذا وجد الحظر، ولهذا السبب تستحضر الصيغ النمطية، حتى تؤمن الحماية اللازمة. تذكر هذه الصيغ المتلقي بالممنوعات من جهة، ومن جهة أخرى تغرس فيه روح الأمل، وتمنحه قوة معنوية للصبر على الشدائد. يحترم الموجودون هذه القاعدة التي يفرضها مكان الجلوس "ضمنيا" للاستماع "أي الكانون"، فترضى عنهم أرواح الأجداد الذين ينتمي إليهم السلف.

³² رغم اعتناق أهالي منطقة تيزي غنيف للإسلام فإن استعمال كلمة "ملاك lmelk" قليل في الحياة اليومية، تبقى الصورة الذهنية ذات الطابع العرفي هي التي تطفو دائما.

تذكر الراويتان، مرقوشة وتهطالت، بأن روح الجد الأكبر تظهر للمعني عندما تكون راضية (من بين الذين احترمووا الحظر) أثناء نومه بالليل، بلباس أبيض كالذي يرتدي الحاج، أما إذا خالف الحظر فإنه سيظهر كخيال أسود، يهيمن على جسده وقت القيلولة، وهو ما يطلق عليه اسم بو براك³³ Barak Bu (بمعنى الذي يشل الحركة). يحس الفرد خلالها بآلام في كل جسده، ولا يستطيع أن يفك عن نفسه، فيصرخ لكن لا أحد يسمعه، وحتى لا يتكرر نفس الموقف معه فإنه يزور قبر جده ويطلب أن يسامحه. لا يجب أن يتردد الفرد كثيراً على قبر الأجداد، فإنهم لا يحبون ذلك. ذكر أيضاً عمر مزداد أن الأموات لا تحب أن تذكر أسماؤهم دائماً، لأن ذلك يحسهم بألم الفراق³⁴. يقابل وجود هذه الشخصية الخرافية شخصية أخرى تعرف بوحيد القرن³⁵ ajedεun n leqbur (من القهر) التي تظهر هي الأخرى للمتلقى عندما لا يحترم قوانين الحظر.

جرت العادة عند أهالي تيزي غنيف أن تكرم أرواح الأجداد بذبيحة أو أكلة خاصة تقدم عرفانا للحماية التي يؤمنونها لهم، خلال المواسم والأعياد أو عند ذكرى لأحد الأولياء الصالحين، وبهذا تذهب عنهم دعوة السوء Ad truh deεwessu.

مميزات ثعاعيث: تسند رواية هذا النوع في الأكثر للنساء، لأنهن أكثر تحمسا من الرجال. يُكثر الرجال من السمر ليلاً خارج البيت، خاصة في المواسم والأعياد. لا يتم التفريق، لحظة السرد، بين فتاة أو فتى، أو بين صغير وكبير، وإن كانت توجه مواضيع هذا النوع أحياناً كثيرة إلى الفتيات. صرحت الراوية تهطالت بقولها: "نحن اللواتي نواجه الصعوبات أكثر من الرجال، لأنهم يخرجون من المنطقة ويتعرفون على أشياء كثيرة موجودة وراء الجبال، ويرون أكثر منا الأمور الواقعية. أما نحن النساء، فلا يبقى لدينا إلا التصديق بما يقال. ينمي هذا النوع من السرد الخوف فينا، فنستمع إليه بتمعن حتى نتدبر الحكمة، ونتمسك بالأمل الذي يكون أحياناً كذبة. نصدق كل ذلك لعدم وجود مأوى آخر غير الذي نقطن فيه، وإننا نحن النساء ملزمات بتصديق ذلك، لأن شروط وجودنا لا تتغير بين الزواج الذي هو استقرار لنا وبين ممارسة الزراعة التي هي مصدر عيشنا". تقلص تداول هذا السرد في منطقة تيزي غنيف منذ بداية الحرب التحريرية، ولهذا السبب ضاع الكثير من الحكايات.

³³ - لم نتمكن من إيجاد ترجمة لهذا الاسم فكتبناه بالحروف العربية. تعني هذه الكلمة شبعا أسود، ليس له شكلاً ثابتاً، يخرج للنائم نهراً. تعلل راويتنا عن دافع خروجه لسبب أول ذكرناه في الأعلى، أما السبب الثاني فعندما ينام الشخص خلف آلة النسيج Azetεa في قولها ur ganet ara daxeε uzeεεa , ma ulac d bubarak ad d-yersen yef tuyat، نقلا عن الراوية وتهطالت.

³⁴ - Aεmer Mezdad, *Id d Wass*, Ed, Asalu/Azar, 1990, p. 06.

³⁵ - وهناك من يلفظها بـ "ajedεun n leqbur"، فحسب الراوية تهطالت فإن هذه الشخصية تظهر للمتلقى بعد عودته من قبر الأجداد؛ ويقال أيضاً أنها تظهر كخيالات أثناء الزيارة في المقبرة، أما أب الباحثة وقريب للعائلة، فيقولان أنه "الزرافة"، ويكون قد ظهر لأحد ما في المقبرة، ولطول عنقه لقب بالطويل "ajedεun".

تتعرض مواضيع هذا النوع إلى سرد مواقف مختلفة، تستعين خلالها بتجسيدات ذات طابع رمزي مستوحى من التراث الجماعي، والذي يهدف إلى توحيد البصمة الذهنية بين الجماعة الواحدة. يستعين هذا النوع "ثمعايث" بالشخص السبعة، لتستكمل وجودها كنوع معروف عالمياً، نذكر منها: البطل الرئيسي، والأب، والأميرة، والمانح، والمعتدي، والأداة السحرية، والبطل المزيف.

يتميز هذا النوع بطوله كما يقتضي طريقة وقتاً خاصين، يشترط لسرده جواً عائلياً محققاً ومكتماً بدفع الكانون، الذي تشارك ناره في إبعاد الروح الشريرة التي تعرف في اللهجة المحلية بـ *manas* (الشیطان). يرتبط سرده بالليل كخاصية أساسية مقدسة، لذلك يستهل بمقولات نمطية، تهدف إلى إبعاد تلك الأرواح الشريرة المعتقد بوجودها، ومنه منع سرده نهائياً وإلا أصيب السارد ومن حوله بالأذى.

يزرع هذا النوع من السرد الخوف *ruha* في النفوس، ويترك انطباعاتاً خاصاً في نفس المتلقي، لكنه يبقى المفضل عند الأغلبية.

تأحيث Tahagit (الحكاية الهزلية): يبدو أن هذا النوع قد تفرع من الحكاية الشعبية، يطرح نفس المواضيع المستمدة من الواقع المعاش، لكن بصيغة مختلفة. يكون هذا النوع خفيفاً على ذهن، لا يتقل عليه التفكير، ويرفه عن النفس. تكتسي "تأحيث" مواضيع هزلية، وتدخل الغبطة في النفوس، حتى أنه يكفي أن تلفظ الراوية كلمة (تأحيث) حتى يجتمع الجميع حولها.

تقترب في الإستعمال اللفظي من كلمة "الأحجية"³⁶ الموجودة في اللغة العربية، التي نستمد منها شخصية "جا"، التي تعتبر شخصية حكاية تاريخية، فرضت وجودها منذ قديم الزمان. يتناول هذا النوع من السرد "الأحجية" مغامرات شيقة، أكثرها عن مغامرات جا الطائشة التي تتميز بالمر والفتنة والهلل في نفس الوقت؛ ثم توالى شخصيات أخرى تؤدي نفس الدور لكن في صبغة محلية قبائلية ورثت عن شخصية "جا" نفس الخصائص، نذكر منها: قرقوش، ومقيذش، وقريقش،... الخ. تتميز هذه الشخصيات الهزلية بصغر هيئتها، لكن مكائدها عظيمة. تقوم بدور وظيفي يتمثل في محاولة تصوير الواقع بصيغة تترك صدى عميقاً في نفس المتلقي.

لا يتقيد هذا النوع بشروط سردية محكمة، إذ لا يستوجب وقتاً خاصاً أو مناسبة معينة. يتميز بالقصر من حيث الشكل وأحياناً يبدو طويلاً عندما تحس الراوية بأن هذا النوع قد غاب كثيراً عن المجلس، فتقوم بسرد مجموعة منه بتسلسل في ليلة واحدة، حتى يبدو وكأنه حكاية واحدة متفرعة تشبه حكايات ألف ليلة وليلة. لا تتوقف الراوية لنقول سأحكي لكم مغامرة أخرى لجأ مثلاً، بل تواصل دون انقطاع فتقول: " *yella yiwet n tikkelt jehha ... ma d yiwet n tikkelt iruh jehha... ma tikkelt* "

³⁶ - وقد تقترب من الحكاية الخرافية استناداً إلى كلمة "حُجَاجَة" أو "محجاية" التي تعني ذلك والمتداولة في منطقة بسكرة lk: عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، الجزائر، 1986، ص. 129.

...nniden، كان جحا في مرة من المرات... لكن في مرة من المرات ذهب جحا... لكن في مرة أخرى...". يقع الربط هنا بين الحكايتين المختلفتين لنفس الشخصية وهي جحا عن طريق تسلسل الكلمتين اللتان تهدفان إلى ربط السياق وهما yella + ma + nniden يساوي حكاية واحدة.

لا يستعين هذا النوع بالأدوات السحرية رغم أنها لا تخلو من الأمور الغريبة، تستخلص هذه الأخيرة من الجرأة التي تتمتع بها الشخصية المذكورة آنفاً، وكذلك من الحرية المطلقة في التصرف والتي تلغي كل مسؤولية عنها وبالتالي لا تعاقب في أي حال من الأحوال.

يزداد التشويق لهذا النوع، عندما تقع مناظرة بين قريش وجحا في سرد واحد، إذ أنهما شخصيتان متميزتان بالفكاهة والذكاء في نفس الوقت. لا تتغلب أي شخصية عن الأخرى، بل تنتهيان إلى وفاق. عكس النموذج الأول حيث تجد كل شخصية نفسها وحدها فتصارع شخصيات أخرى وتنتهي بالفوز عليها عن طريق المكر وما إلى ذلك من طرق، نذكر على سبيل المثال أن: "جحا يملك حصاناً أما قرقوش يملك غطاءً؛ رفض الاثنان استعمال احدهما لممتلكات الآخر، فيستيقظ جحا في الليل عندما أحس بالبرد، مما اضطره إلى قطع غطاء قرقوش إلى نصفين. يستيقظ قرقوش من نومه، فيدرك غدر جحا له، فينقم منه بقطع شفا حصانه، فتخاصما ثم تصلحا، وتمنتت بذلك علاقتهما".

يهدف هذا النوع أساساً إلى الترفيه عن النفس، ويعبر عن مواضيع تشهد على نمط الحياة اليومية، وتحاول تأكيد المبادئ الاجتماعية القائمة، وتنمي الرغبة في السطو عليها، لذلك لا تفصح عن أسماء الذوات الفاعلة الحقيقية.

ثكايت Tahkayt (الحكاية الشعبية): يعتبر مصطلح "ثكايت" من أكثر المصطلحات تداولاً في منطقة القبائل ككل، وقد تناولت طرحة زاهية³⁷ دراسة مميزات هذا النوع على وجه التحديد في منطقة الأربعاء ناث واسيف، ولاحظنا أنه يلتقي عند نفس الهدف في منطقة تيزي غنيف، وهو التعبير عن الوضع الاجتماعي والواقع المعاش. يعكس هذا النوع الشعبي القدر المحتم، والذي عبرت عنه الرواية «مرقوشة» بـ "المعاناة المحتومة (المكتوبة) lhif yuran"، وهو يحتكم إلى العادات والتقاليد والعرف.

لا شك من أن قيمة هذا المصطلح تكمن في قدرته على جمع الحدث "anedru /ayen yedran" في أشكال تعبيرية منظمة، لتحقيق وتوصيل العبرة التي يرغب فيها بالتحذير من المصير المجهول. وإن كان أهل المنطقة يؤمنون بأن المجهول هو ما قد وقع لفلان في ظرف زمني ومكاني غير محدد، إلا أنه لا يستبعد بأن يكون مماثلاً له. ذلك أن الوظائف التي تندرج في سياق سردي، تعكس تماماً ما

³⁷ طرحة زاهية، الحكاية الشعبية الجزائرية بمنطقة جرجرة "الأربعاء ناث واسيف"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، السنة الجامعية 1993-1994.

الفصل الثاني

كُتبت في أنفسهم في نطاق العلاقات الداخلية المتبادلة في الجماعة الواحدة، للتعبير عن وحدة النسق الجماعي.

إن ما عرف في المنطقة باسم "ثكايث" يقابل مفهوم الحكاية الشعبية المتداول في اللغة العربية، وما قد يختلف في توظيف المصطلحين، هو أن يكون المصطلح الأول (ثكايث) يعبر عن نوع مستقل لذاته، في حين يكون المصطلح الثاني (الحكاية الشعبية) يدخل في إطار مصطلح "النمط"، فنحصل بذلك على الأنواع التالية: حكاية على الحيوان، والحكاية العجيبة أو الغريبة، والحكاية الخرافية، والحكاية الشعبية.

تبقى روايتها، عادة، حكرًا على النساء المحترفات، كالجدة غالباً والأم في حالات اضطرارية، وتعد هذه الأخيرة كـ"حافضة" وليس كـ"محترفة". يستعين المجتمع بالرواية المحترفة في شتى المناسبات لغرض تربية الفرد وتهذيب سلوكه، خاصة الأطفال والفتيات اللواتي يقرن سن الزواج. تثير هذه الرواية اهتمام المتلقي باستقطاب ذهنه، بقولها: "تعالوا لأروي لكم حكاية، حدثت لفلان yat awen-d-ħkuγ tahkayt i s-yedran i flan"، ثم تسرد الموضوع الذي يتوافق مع المناسبة.

لا يشتمل هذا النوع على القوى الخارقة أو الأداة السحرية، لهذا يُؤتى بروايتها في أي ظرف كان ليلاً أو نهاراً. تحتكم الرواية إلى القاعدة التي تسمح بتقديم أي فكرة نظرية، في أي ظرف زمني كان، والتي تطمح إلى تحقيق مشروع معرفي وفق منهجية اجتماعية، يتلخص فيها الهدف الاجتماعي بالضرورة.

يتم اغتراف الصور التي تقدمها هذه الحكايات في شبكة من العلاقات المتبادلة، وتبرز فيها القيم الروحية في شكل متناسق مع الوسطين؛ وسط عاشت فيه الحكاية نفسها ووسط يعيش فيه المتلقي. نميز في هذا النوع موضوعين خاصين يتحدثان عن "زوجة الأب والأرملة"، عندما يسرد احدهما تظهر ملامح الاضطراب في وجه المتلقي، لأنه موضوع معبر عن المصير المجهول للشخصيات المروية. يخاف هذا المتلقي من أن يقع فريسة لأحد الموقفين: "العيش مع زوجة الأب أو أن تصبح الفتاة أرملة"، فحسب ما ذكرته الراوية، فإن العيش مع زوجة الأب مستحيل يملؤه الذل والعداء، أما إن كانت الأم أرملة فلا يقل مصيرها من العداء والاحتقار. وتضرب مثلاً للذي يقع في المصير الأخير، بقولها: "من مات أبوه فهو في حضن أمه، أما من ماتت أمه فهو في الحثالة يحيط به الذباب win i wumi yemmut baba-s ha-t-an deg yirebbi n yemma-s, ma d win i wumi temmut yemma-s ha-t-an deg ugudu nɛn-as".

يستدعى هذا السرد غالباً لضرب المثل في الأحاديث العادية بين الناس، ويستغل في تثبيت الموعظة والعبرة في ذهن المتلقي حتى يعتبر ويمتثل إلى قوانين الحظر.

تقصيظ Taqsiqt (الأسطورة): يسند إلى هذا النوع وظيفة تاريخية لها علاقة بالدين والدنيا؛ هو الأسطورة التي تستعين بشخصيات بارزة ومعروفة. ترتكز بطولية هذه الشخصيات على القوة الروحية التي تتمتع بها عندما تسعى إلى إعداد نظام ما أو تثبيت سمة خلقية كالصبر على الظلم والمثابرة في الحياة.

لا تبتعد مواضيعها كثيراً عن ما هو معروف في الكتاب والسنة، تحاول أو تؤكد الوحدة بين الشجاعة والإيمان، وتستدعي الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والأكثر استدعاءً في السرد هم النبي موسى وعيسى ويوسف، وكذلك الخلفاء من أهمهم الخليفة العباسي هارون الرشيد³⁸.

يعد هذا السرد في عمومته كذاكرة تاريخية تتغل وقائع جرت، تستغله الراوية في وعظ الأجيال حتى تعتبر. هناك قصصاً من هذا النوع تسرد شعراً، وتكون الأكثر تشويقاً وبلوغاً إلى نفس المتلقي خاصة إذا ما كانت الراوية تتمتع بصوت جميل وذاكرة قوية.

لم نتمكن من جمع هذا النوع بأكمله، لان راويتنا نسيت الكثير منه، واختلطت عليها الأمور بسبب طول مواضيعه وقلة ثقافتها بأمور الدين. تذكر الراوية «مرقوشة» أن مثل هذا النوع يقل سرده في البيوت في حين يكثر في الأماكن العامة كالمساجد وأماكن الاجتماعات "تجماعت" وأحياناً عند مقام الأولياء الصالحين كسيدي حيون³⁹ وسي الحاج أوعلال الذي اشتهر بكتابة الحجاب "الحرز lherz" الذي كان يؤمن بفعاليته في تهذيب السلوك ومعالجة الأمراض.

يُحظى الرجال خاصة الأجداد منهم لحكمتهم، بسرد هذا النوع خاصة في الأعياد والمناسبات الدينية. ذكرت الراوية مرقوشة، أنها في يوم ما سألت والدها عن سبب سرد هذا النوع خارجاً فأجابها بأنه من الأمور الخاصة بالرجال الأتقياء الذين يزولون المساجد، وان مثل هذه الأمور لا يستوعبها الصغار بسهولة.

يدخل العنصر الخرافي في هذه القصص الأسطورية، حيث تكتسي الأماكن والأشياء بمفهوم القداسة وأحياناً تقترن بالقوة الإلهية كما كان شأن الولي سيدي حيون، الذي يشهد عنه انه أحيا طفلاً ميتاً. تؤكد الراوية حسب اعتقادها على أزلية أرواح الأجداد، والتي تسكن الأماكن المحبذة لديهم، ثم تنسب إليها القدرة في تغيير المصير وإنزال البركة على روادها.

الحكاية عن الحيوان (Tahkayt yef lehwayec): لا يرتبط سرد هذا النوع في منطقة الحكي بمناسبة محددة، يحتكم أيضاً إلى الحظر في عدم سرده وقت ما كان، بل الليل كما هو شأن الأنواع

³⁸ - تذكر هذه الشخصية في حكايات مختلفة تحمل أسماء متنوعة نذكر منها: ح خ15 التي أتت باسم احمد صاحب

الكرشة Ahmed bu tekrcet. تراجع الحكاية في ملحق المتن الحكائي.

³⁹ - الفصل الأول، ص. 9.

السابقة. يستدعى حسب السياق في ضرب المثل عن فلان مثل أن يقال: حدث له مثل تلك المرأة التي جرحت الأسد بكلامها *Tedra-as am tmeṭṭut-nni i ihuzan ayrad s wawal* في ح 1.

تكون الشخصيات الحيوانية هي التي تؤدي الدور الأساسي، قد تشترك مع أخرى آدمية لكنها من توصله إلى الظفر بشيء ما، أو تقدم له مجموعة من النصائح والأخلاقيات. تعطى إذا لهذه الشخصيات الحيوانية روحا ووعيا شبيها بالإنسان، وتعد هذه الصفة نزعة تشبيهية يرَدِّدُها الدارسون إلى عقائد دينية قديمة⁴⁰.

قصص التربية الجنسية: قد اختفى هذا النوع عن المسامع، ولم نسجل له أي حضور أكيد عند العائلات القبائلية التقليدية، لأن الناس تخرج عند سماع أي لفظة أو عبارة لها علاقة بموضوع الجنس، تعتبر الألفاظ المتحدثة عن الجنس سوقية، وقع الحظر على ذكرها في أي مجلس كان، حتى بين أفراد الجنس الواحد.

قد جمعنا القليل جدا من هذه الحكايات ولم ندرجها لأسباب اجتماعية، إذ أنها تستخدم ألفاظا تخدش الحياء، وتحدث عن العلاقات الجنسية، وعن المكبوتات كالعشق. تتمتع بأسلوب مباشر في إلقاء الموضوع، ولا تستعين بأي توظيف رمزي، مما يجعل من هذا النوع يقترب كثيرا من أسلوب الحياة اليومية. يستخدم شخوصا نسائية مجهولة الاسم تتستر في لفظة "واحدة" *Yiwet*، وأخرى ذكورية في لفظة "واحد" *yiwen* وأحيانا يأتي ذكر اسم "سي محند" *Si Mhend*.

تعتبر مواضيع هذه الحكايات، التي بين أيدينا، عن قواعد الآداب والفتنة من مكيدة الجنس الآخر، وأخذ الحذر من الوقوع في المحظورات وإلا لحق بصاحبها الموت الأكيد أو العزلة التامة. ذكرت لنا الراوية «مروشة»، أن المجتمع القبائلي يحرص كثيرا على تربية الفتاة من هذا الجانب أكثر منه من الذكور بكثير، فعليها يقع اللوم دائما أيا كان سنهما.

تتفق شعوب العالم عند هذا الجانب أيضا، على تربية الفتاة تربية جنسية، ونجد من ذلك شعب المالي، الذي خصص مدونة كاملة لأجل ذلك تعرف باسم "غريماس"⁴¹ *Grimace*، وتصرح بوجود فروق في التربية الجنسية باعتبار اختلاف الجنس والعمر. ويحدثنا Yvonne Verdier ي.فريدي⁴² في تحليله لحكاية القبعة الحمراء، أنها استغلت لمثل هذه الوظيفة التهديبية، وذلك عندما أضاعت القبعة الحمراء حذاءها في الغابة، ودعاها الذئب سفانكس، عندما التقى بها عند ملتقى الطرق، أن تختار بين جهة الإبر (العلاقة الجنسية الشاذة) أو جهة الأوراق المتشابكة (الزواج). قد تلتقي هذه النظرة أيضا

40 - عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص. 124.

41 - Suzanne l'Allemand, *l'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest*, Ed: l'Harmattan, Paris, 1985, p. 15.

42 - Yvonne Verdier: « La Fonction initiatique », l'Encyclopédie Universalis, N°5, p. 411.

مع مقطع من ح خ¹²، عندما دعت الغولة البطلة أن تدخل بيتها مشياً على الإبر، وبالمقابل تتحصل على شعلة نار، حدث هذا رغم أن إختونها السبعة قد منعوها من أن تخرج. ففي رأي فردي انه تم استدعاء الشخصيات الحيوانات لتؤدي مثل هذه الوظائف، لان قضية الجنس جد حساسة. نلاحظ انه رغم اختلاف الإطار الحضاري بين هذه الشعوب، إلا أنها تكون قد التقت في لحظة من التاريخ عند مفهوم الأخلاقيات وكيفية تلقينها للأجيال.

تفسير Tamsirt (الأقصوصة): يتميز هذا النوع بقصر سرده وبساطة بناءه، ليس لها تنظيم محدد، يستعين بشخوص محددة وقليلة جداً، تؤدي وظائف محددة. ترسم البعد الاجتماعي بصورة مباشرة، تستغني عن تطور شخصية البطل، ولا تصفها إلا عند ذكر اللون "بقرة حمراء، سوداء... في أقص² أو ذكر صفة العجوز الستوت أقص⁴، وتأتي الحبكة فيها بشكل مفاجئ يطلق على ذلك بالسقوط⁴³ la chute. تتبدل وضعية الراوي كما كانت تفعل الراوية «مرفوشة» مع بناتها: استمعوا إلى هذا، إنه يذكرني بأحد السلاطين، كانت عنده فتاة... slet-ayagi yesmekta-yi-d s yiwen n ... selṭan, yesṣa yelli-s. تشترك في نفس الهدف مع الأنواع الأخرى في تهذيب سلوك الفرد وتحمل غرضاً صريحاً ومعنى واضحاً، يهدف إلى النهي المباشر وتصحيح الغلط والامتناع عن الفساد واخذ الحذر والفتنة.

لا تتميز مواضيع الأقصوصة بالعنف، يستغلها الراوي لبلوغ قلوب المستمعين، لأنها تنتهي بحكمة أو قول ماثور يلحق بشرح، وأحياناً يعطى في البداية بطريقة منطقية، بمعنى السياق الذي ذكر فيه. وتكون النوع المحبذ عند الفتيات أكثر منه عند الفتيان. تذكر الراوية «مرفوشة» أنها تفضل هذا النوع، لأنه يعلمها الحذر والفتنة وهما صفتان ضروريتان للحفاظ على الحياة الزوجية خاصة، أو جلب نظر العجائز لخطبتهن، وتتنوع إلى:

أقصوصة عجيبة: تستخدم شخصيات حيوانية تتكلم، وتتصحح البشر أقص⁴ وأقص²، ولا تستعين بالأداة السحرية.

أقصوصة واقعية: تستعين بشخصيات واقعية، مثل شخصية "أبو عمران" الذي يقال أنه كان يقطن في منطقة ذراع الميزان⁴⁴، حدثت لها أمور معينة فتستغل تجربته في التدبر والنصح أقص⁵. ويذكر وجود نوع من الأقصوصة يغنى، لكن الراوية «مرفوشة» لا تحفظ منه، وتقول أنه يشبه ما يعرف بـ"تزرارين Tizrarin"، وذكرت فقط هذه المقاطع، مما تعتقد أنه جزء من أقصوصة غنائية:

⁴³ -Maupassant, " l'histoire de la nouvelle", ENCARTA 2005-2006

⁴⁴ - منطقة مجاورة لدائرة تيزي غنيف "منطقة الحكي".

إذا	Gma, aɛdaw-inu	أخي عدوي
	Ad mtey, ad yezdey tazeqaa-inu	ما منت يسكن شقتي
	Ad yerfed tameghelt-inu	يتسلح ببندقيتي
	Ad yessu tagertilt-inu	يفرش حصيرتي
	Ass aneggaru ad yay tameɛtut-inu	وفي اليوم الأخير، يتزوج زوجتي

لا تحتاج في سردها إلى ذكر المقولات النمطية، وإنما تبدأ مباشرة بما يسميه غريماس بالاختبار التأهيلي، ولا تحتوي على الزمنية (كذكر في يوم من الأيام / yiwen wass / في الزمن الغابر zik-nni) كما هو معتاد في الحكايات الأخرى، وتوافقها في الهدف كما تركز على الحدث في ذاته، وتبتعد عن إثارة الانفعالات⁴⁵.

د. خاتمة التصنيف:

ارتأينا في خاتمة التصنيف أن ندرج أهم الخصائص التي تميز بها كل نوع من الأنواع الثلاثة التالية: الحكاية الخرافية، والحكاية الشعبية والحكاية على الحيوان. نوضح فيها الأسس التي اعتمدها لتصنيف المتن الحكائي حسب ما يتوافق أو بالأحرى يتماثل مع الأنواع الشبيهة لها والموجودة في اللغات الأخرى، وبالأخص قرينتها العربية. اعتمدنا في تصنيفنا هذا على العناصر الثابتة في الأشكال القصصية واستنباط الخصائص التي ساعدتنا على إتمام هذا التصنيف.

الحكاية الخرافية "Tamɛayt"	الحكاية الشعبية "Taḥkayt"	الحكاية على الحيوان "Taḥkayt yef lehwayec"
-تستخدم الشخصوس السبعة: -البطل، الأب، الأميرة، المانح، المعتدي، الأداة السحرية، البطل المزيف. -تسرد أحداثا خيالية. -تحتوي على موتيفات ذات	-قصص الواقع الاجتماعي. -يتخذ مادته من الواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه الشعب ⁴⁷ . -تفرعت منها: حكايات عن الحيوان/الحكاية الهزلية/حكاية	-نوع لا ترتبط روايته بمناسبة محددة (يأتي عادة في سياق ضرب المثل). -تقوم الحيوانات بأدوار رئيسية. -تتشارك مع شخص آدمية (في تلخيص دروس وعظية أو

⁴⁵ - عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة ، ص. 125.

⁴⁷ - Idem، ص. 118.

أخلاقية). -يستغل المجتمع الشعبي معرفته بطباع الحيوانات ليستخدامها في نسج خطوط القصة، وبيان ما يهدف إلى إيصاله من المواعظ والتجارب. -لا يقتصر ذكر الحيوان على نوع واحد من الحكايات (أو حتى على نوع واحد من الحيوانات). -لا تغفل هذه الحكايات على ذكر صفات الحيوانات في شكل تقابلات ثنائية تدل على ذات الشخص مثل: غباوة وقوة جسدية، ذكاء وضعف جسماني. -لا ترتبط بمناسبة معينة إنما تأتي في سياق ضرب المثل، في أغلب الأحيان لتثبت التعاون بين كل كائنات الطبيعة، والتكامل الذي يتحقق وراء ذلك إذا ما عرف الإنسان استغلالها: لا أحد يعيش بمعزل عن الآخرين، فالحيوان أو الإنسان كلاهما يشكل جزءا مهما من الطبيعة.	الألغاز. -مميزات الرواية: كانت روايتها حkra على الرواة المحترفين. -المكان المحدد بالنسبة لمنطقة الدائرة السردية، أما الزمان فغالبا الليل. -موتيفات السرد تستدعيها مواسم مختلفة كالحصاد أو الزواج أو...الخ. -قد يضرب بها المثل عند حادثة معينة. -موضوعاتها متنوعة، إذ تغترف من أنماط أخرى مثل قصص الأولياء، الحكاية الخرافية، وكذا من التاريخ⁴⁸، وغالبا من الواقع المعاش. -تسح الحكاية الشعبية مجالا حيا للمواهب والقدرات الفردية، مثل الذكاء، والمهارات اليدوية، وترفع من قيمة العمل وتمجده.	طابع عالمي مع وجود بصمات محلية. -تتمركز حول شخص نمطية: بطل فقير ووحيد، خروج، زواج، وهذا بعد سلسلة من المغامرات والاختبارات. -قد يستعان بالخاتم السحري أو شخصية لها قدرة التنبؤ بالمستقبل، أو تمهد للحلول. -وقت الرواية: تنقيد بالليل فقط. -إبداع جمالي ذو سمات محددة، وقد عرفته شعوب العالم منذ العصور القديمة⁴⁶.
---	--	---

⁴⁶ - عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص. 128.

⁴⁸ - Ibid، ص. 117.

ثالثاً. خصائصها:

لقد برز هذا الجنس الأدبي بمختلف أنواعه، وصمد مواجهها الزمن رغم شفويته، وأفصح عن الكثير من مقومات المجتمع الذي تناقله من عادات، وتقاليد وتاريخ. تواصل سرده محافظاً على نفس الهيئة من حيث الشكل والمضمون، ويعود الفضل أولاً إلى فعالية الذاكرة ثم إلى الانسجام بين الشكل والموضوع ثانياً، وكونه يعبر عن كونيّات إنسانية متوارثة: من طبائع، وتجارب ومشاعر.

تناول دارسوا الأدب الشعبي هذا النوع السردي "الحكاية" بالبحث والتحليل للكشف عن الصيغة الشكلية، والتي تحقق للسرد توازنه وللموضوع تواصله، فكان ما أتى به ف.بروب V.Propp في استنباط الوظائف الواحدة والثلاثون، ليقول أنها متتابعة ومتكاملة بشكل متناسق تحقق للموضوع منطقته، كما تمكن الراوي، في نفس الوقت، من الحفظ والتذكر. لكن كيف تتمكن ذاكرة الفرد من أن تختزن كل ذلك الكم من الكلمات والمعاني بالنسبة للحكاية الواحدة، وماذا عن المجموعات التي لا تحصى؟.

لم نتأخر في طرح هذا السؤال على الراوية «مرفوشة»، فكان جوابها أنه منطقي بظرف الحاجة إلى حفظها، وطبيعي بالنسبة لظرف التعود والاستمرار في القول سواء هي أو أجدادها: "تشمل هذه الحكايات على مواضيع ترتبط بواقعنا المعاش، تأتي بالحديث عن علاقات اجتماعية، إنسانية ودينية نواجهها دائماً، ثم أننا أيضاً نصدق بكل ما يأتي فيها حتى وإن كانت هناك أمور لم نراها في محيطنا. ولأن معرفتنا وثقافتنا محدودة بسبب العزلة (أي لم نغادر منطقتنا)، فنحن لا نأبه بهذا الغياب، ونهم في التعود والحفاظ على ما نملك خوفاً أن لا نملك شيئاً إذا ما تناسينا أو أغفلنا عن ذكر شيء ur tesqid yemmektin d acu ara ay-d-yeqqimen, ay-ttun medden, anwa ay-d- ما قد عشناه فهو جزء منا يسري في عروقنا D ayen yekcem deg yidamen؛ وعن ما يرويه العائدون من بلدان أخرى فلا ننساه أيضاً، لأنه يترك في قرار نفسنا الرغبة في رؤيته يوماً ما، فنذكره دائماً. هو الشوق للمعرفة والدوام، ويخلق هذان العنصران الرغبة في المعرفة المستمرة، ويشكل الحافز للتذكر ودائماً.

يبدو أن الفرد في الوسط التقليدي يتقيد بالاعتقاد الذي يفسر وجوده مع الأشياء الأخرى وارتباط توازنه بمعرفتها والتمسك بها، لأنها ستصبح جزءاً لا يتجزأ من وجوده ككائن حي يحتاج إلى ما يتغذى به بصفة غير متناهية، سواء لتغذية الجسد أو لتغذية الروح. تواصل الراوية «مرفوشة» حديثها لتبرز عاملاً آخر يمتن المعلومات في الذاكرة ويحفظها، وهو الدوام على جلسات السرد الليلية إضافة إلى

تكرار نفس الحكايات مع تكرار المناسبات، ثم أبهرتنا حين قالت أن الحكايات تتبع نفس المسار مع طول السرد Kif Kif amek i teddunt.

انتابنا الفضول أكثر لمعرفة السر الذي يساعد فعلا على الحفظ، واطلعنا بعدها على الدراسات التي تناولت هذا الجانب بالدراسة، واكتشفنا أن هناك من سبقنا إلى طرح هذا السؤال، لكنهم لم يحصلوا بعد على إجابات منطقية أو أكيدة.

سألت ف.لابري V.Labri جون.ل رولاند J.L. Rolland أحد الرواة البارعين بمنطقة التوغو، عن تقنيات الحفظ والتذكر؟ فأجابها: "أخبرني حماي يوما بأن الحكاية تروى في ثلاثة عشر كلمة... وكل زمن في الحكاية له قول محدد... وكل الحكايات بنيت على هذه الكلمات الثلاثة عشر..."، لكنه وللأسف لم يفصح عن هذه الكلمات الثلاث عشر، ذكر لها فقط هذه الكلمات التي تمثل أسماء لشخصيات معروفة عندهم: ملك فرنسا، هرلين، وجوزين⁴⁹... Roi de France, Herlin Josebing.

وعندما حدثت لابي راويا أكاديا، أخبرها عن وجود علامات في الحكاية تساعد على التذكر، وبالتأكيد لا يمكن أن يتعرف عليها إلا من هو ناطق بلغته⁵⁰.

إذا أخذنا في عين الاعتبار الرأيين، وقارناهما بواقعنا الروائي، فقد يمكن استخلاص نفس المنطق الذي يساعد الراوي على الحفظ والتذكر. إذا ما كان ذكر تلك الكلمات، التي تحدث عنها راوي التوغو والتي تمثل أسماء لشخصيات معروفة لديهم، هي من تساعد على التذكر، فيكفي أن نذكر للراوية «مرقوشة» إحدى الأسماء لشخصيات معروفة في الحكايات، حتى نسمعها تسرد الحكاية الموافقة لها. لكن هل يعقل أن تكون هذه الأسماء وحدها علامات أو مفاتيح للحصول على نص سردي؟

لفت انتباهنا الراوي الثالث الذي حدثته ف.لابري، عندما تحدث عن الصورة الذهنية التي تطبعها كل حكاية في المتلقي. تتشكل هذه الصور المتعلقة بعالم الحكاية على مدار السرد الليلي، ويتدخل في إثرائها الحقل اللغوي وينظمها. قد لا تختلف هذه الصورة الذهنية من مستمع لآخر، عندما يلتقي الجميع في نفس الرقعة الجغرافية المحددة، والتي تحاط بمجموعة من الطقوس، والتكلم أثناءها بلغة واحدة يفهمها الكل للضرورة.

يلعب التصور الذهني دورا هاما إذا، في التذكر مما يؤكد أن للشفوية بنية قوية وقوية، فيكون التسلسل المنطقي لمقاطع الحكايات -التي يعبر عنها الراوي بصيغته الخاصة وهو عارف مسبقا بثقافة ولغة جمهوره- عاملا مساعدا للتخيل والبناء المنتظم لهذه الصور، ويتم تسجيلها في ما يعرف بالذاكرة المرئية. لا نغفل أن نذكر فضل حركات وإيماءات الراوي في المساعدة على التذكر، تلك التي ترافق

⁴⁹- V. Labri: *La conception du mot chez le conteur*, In: Journée d'étude en littérature orale, Analyse des contes, problème de méthodes, Paris, 23-26 mars 1982, p.552.

⁵⁰- *Idem.*, p. 552.

نبرات صوته وانفعالاته والتي توافق تصرفات الشخصية، ويتمكن من تقمصها؛ كل ذلك له علاقة وطيدة بالذاكرة، تساعد المتلقي على الفهم والتخيل. لذلك فالأفارقة لا يستهينون بها، وقد عرف لديهم ما يسمى بالرمز الحركي Le code gestuel⁵¹، يستعان بهذا الأخير لسرد الحكايات على المعاقين "الصم-البكم"، دون تلفظ أية كلمة. توارثوا هذا الرمز منذ الأزمنة البعيدة، وربما كان مؤهلا لبدایات الرسوم المتحركة الصامتة، أو حتى أدوار شارلي شابلن...!

1. من حيث الشكل:

أ.الصيغ النمطية:

تستهل الجلسة السردية التقليدية بمقدمات هي الصيغ النمطية، ومن المهم جدا ودائما في الوسط التقليدي أن يبدأ بها قبل سرد أية حكاية، إنها تعتبر كطقس يجب احترامه، لها القدرة على استقطاب أذهان المستمعين، وتعتبر الإطار الخارجي الذي يؤمن الحماية لكل المستمعين من الأرواح الشريرة.

حدثتنا الراوية «مرقوشة» بشأن هذه الصيغ فقالت: "إن مفعولها عجيب وسريع كالسحر؟ ترافق الراوي والمتلقي لحمايتهما مع طول السرد، فالسرد ليس بعمل يستهان به، لذلك لا بد من الاحتراس خاصة وهو يتم في الليل. تعد هذه الفترة كإطار أو قالب يتم فيه سكب المعلومات، لكن بواسطة أرواح خفية ومتجولة، تحيط بدائرة الحكيم". قد نلمس شيء من التناقض في قول الراوية، إذ كيف تسرد المقولات لطرد أو إبعاد الأرواح في نفس الوقت الذي تعد فيه ضرورية لنقل المعلومات؟ سألنا الراوية وأجابت أن: "هناك أرواح لها علاقة مباشرة بشخصيات الحكاية وأخرى شريرة تحاول السطو على النفوس الضعيفة، تكون الأولى هي أرواح الأجداد-D lerwah n lejdud i d-yettağan imeslayen، تقوم بنقل تجاربهم عبر قناة هي روح الراوي وتلقينها إياه، فلهذا يمنع من مقاطعته خلال السرد".

تختلف صيغ المقدمة عن تلك التي تختتم بها الحكاية من حيث الفكرة والشكل "أي الحجم"، لكنهما متكاملتان من حيث الهدف، تهتم الأولى بتهيئة نفسية المتلقي والراوي معا، استعدادا لدخول غمار عالم جديد تسكنه الأرواح، في حين تراعي الصيغة الختامية أن يخرج كلاهما بسلام وبنتيجة أو فكرة تسمح بخلق توافق بين العالمين.

تبدأ الراوية "تهطالت" بسرد مقدمة خاصة بالحكاية الشعبية Tahağit، وتتشكل هذه من جزئين:

جزء له علاقة بالراوي: حاجيتك Hağit-k. ويلفظ البعض حاجي جاك Haği-gek (ستأتيتك حكايتي).

جزء له علاقة بالمتلقي: ووما جيتك Uma ğit-k، وهناك من يلفظها uma ği-gek، أي بالتفصيل uma yeğ-ğa-k بمعنى يا أخي كل فرد منا سيأتي إليك أو يلتحق بك.

ولا تبدأ الراوية سرد حكايتها إلا بعدما تسمع من المتلقي إجابته بأنه حاضر معها، لشدة اعتقادها بمفعول هذه المقولة في ضمان الحماية وإبعاد سوء. ترى الراوية «مرفوشة» بأن القضايا المطروحة جدية، لا يجب العبث بها، فلذلك يتحتم على المتلقي أن يرجع بالإيجاب وذلك بذكر المقولة النمطية الخاصة به.

تقترب المقولة الثانية من اللهجة الشاوية لفظة أوما "Uma تعني أخي، أما لفظة جيتك ğit-k" فهي تعني القول بأني حاضر معك يا أخي وإني آت إليك، وتكون قد التقت باللغة العربية في لفظة "جنّت إليك"، وربما يعود السبب إلى علاقة الناس بالزوايا وتأثرهم بها.

ولا تختلف في الوظيفة مع لفظة أماشاهو amacahu التي نجدها في المقدمة الخاصة بالحكاية الخرافية Tameayt، فكل نوع مقدمته وخاتمته الخاصتين، وهذا ما أكدته لنا الراوية «مرفوشة» حين سردت الصيغة التالية:

Amacahu, Lqed ilehhu	ماشاهو، حسن القامة
Γef temεayt-iw ad telhu	لتصبح حكايتي هامة
Ad teḍbaε am usaru	ستنسج كالحزام الجميل
Ad taweḍ annect n wejgu	وتبلغ العارضة في الطول

وربما يكون أيضا أصل لفظة "أماشاهو" مركب من مفردتين: أوما Uma يعني أخي، وشاهو Cahu بمعنى أقول، ويمكن أن تكون قد اشتقت من كلمة شاهي⁵² cahi بمعنى: سأل، أو استعلم، أو امتحن، أو استنطق، وقد تعني كل ذلك إذا ما أخذنا في الاعتبار هدف الحكاية ككل، وإذا ما أعدنا تركيبها، نحصل على ما يلي: سأقول لك حكاية يا أخي، فاستجب لتتعلم. تخضع شخصيات الحكاية إلى امتحانات مختلفة، يستنطقها الراوي فيتعلم منها المتلقي.

و تلتقي في هذا المعنى مع بعض الصيغ النمطية التي تستهل بها حكايات العالم، نذكر مثلا راوي البوركينا فاسو الذي يستهل حكايته بقوله: "تعالوا لنقول (أو نصنع) حكايات"⁵³. يبقى معرفة المهم من

52 -J.M.Dallet: Dictionnaire Kabyle- Français, SELAF, Paris-10e, 1986. يراجع:

53 -J.Chevrier, L'Arbre à Palabres, p.16.

الفصل الثاني

هذا الاستهلال تأكيد وظيفتين: الأولى لجلب واستقطاب فكر المتلقي، فيستعد بدنيا بجلوس منضبط، لا يتحرك حتى لا يقلق الراوي؛ أما الثانية فهي دعوة للقيام برحلة إلى عالم مليء بالمغامرات الجميلة والمتنوعة، وفي هذا تشبّه بالحزام المزركش Asaru الذي يتميز بألوان مختلفة وجميلة، وكلما ركز في الإنصات ارتفع وابتعد عن المحسوس عالياً إلى ما فوق الطبيعي، كما تصوره حكاية "شجرة الفاصوليا"، التي يغرسها البطل فتتم وتعلو به حتى تلحق بالسماء، ويرى هناك عالماً آخر مليئاً بالأمور العجيبة، ووجدنا صورة مشابهة لها في ح 10، مقطع 59، حين طلبت البطلة "عروبا" من شجرة تين صغيرة: يا شجرة التين اصعدي، اخشني واكبري A teğra n zierur, uzur imyur .

لا تقل الصيغة النمطية التي تختتم بها الحكاية أهمية عن التي تستهل بها، وتخص هنا الراوية «مرقوشة» بذكر الصيغة الخاصة بكل نوع أيضاً. فإذا كانت الحكاية شعبية "Taḥaḡit" فإنها تختتم بهذه الصيغة:

Tiḥuḡay-iw ur ttneqḏaεent

أحبياتي لن تندثر

Ur ttneqḏaεen yirden d temẓin

لن يندثر لا القمح ولا الشعير .

Ass n lεid ad nečč timḥemẓin

وفي العيد سنأكل من العجائن الكثير

Ad nernu seksu n temẓin

ونأكل كسكس الشعير

Ad nernu tuffiẓin

ونزيد من اللحم والفطير

Uccen ad t-yenεel Rebbi

الذئب سيلعنه الله

kunwi ad ken-yehrez Rebbi

أنتم سيحفظكم الله

Nekkni ad aγ-yerḥem Rebbi

ونحن سيرحمنا الله،

Uccen ad t-yerr d umalu

الذئب سيرجع إلى الغابة

Nekkni ad aγ-yerr d ubrid

ويهدي لنا نحن الرحمة.

أتى استعمال كلمة "الذئب" كناية عن الجوع، أما كلمتا "القمح والشعير" فلبث روح الأمل، لأنهما لا ينقطع عن الوجود كما لن ينقطع الأكل، وأن الله تعالى سينزل رحمته ويبعد سوء، فعلى الفرد أن يتماسك بالصبر ويهتدي إلى الطريق السليم.

أما إذا كانت الحكاية خرافية "Tamεayt" فإن هناك صيغتان:

1- الذكي ينخلها Uḥdiq ad tt-isif.

أما الآخر، فيتركها Ma d wayeḍ ad tt-iger di rrif.

تعرض هذه الصيغة الفرد على أن يتمعن ويستوعب النص، ويأخذ حذره من الأمور الغريبة التي لم يلتقي بها بعد.

2- حكايتي (تنتقل) من واد لواد Tamεayt- iw lwad, lwad

قلتها للفرسان Nniy-tt-id i leḡwad

سيحرق الله الذئاب Uccen ad t-yehreq Rebbi

وانتم، يرزقكم الله بنصيب Kunwi awen- yeg amur Rebbi

ونحن، يرحمنا الله عن قريب⁵⁴ Nekni ay-yerhem Rebbi

قد تعني كلمة "الآخر" الغبي الذي لا يأبه بأي معنى، أو الذي لا يصدق بما وراء الطبيعة ! أما الراوية «مرقوشة» فتؤكد على المعنى الأول، وأما كلمة "واد" فتعني أن الحكاية ستعود من حيث أخذت وتحمل من نهر لنهر (حتى لا يصاب أحد بسوء ولا تمس النفوس الضعيفة). تتفق بهذا المعنى مع المقولة التي يرددها راوي البوركينا فاسو: "أرجع حكايتي من حيث أخذتها"، في حين يقول الراوي الرواندي: "لتكن نهاية الحكاية، وليس نهايتي"⁵⁵.

تعتبر هذه الصيغ النمطية أشكالاً تعبيرية، تؤدي وظيفة خاصة هي حماية الجميع من القوى الخفية، والتي تدور بدائرة السرد قبل وبعد الحكيم، تستجيب لنظام اعتقادي وللقاعدة الاجتماعية الهادفة إلى توعية الفرد اجتماعياً وجعله يحس بالاطمئنان، ويكون مرد كل ذلك التأخي، والتربية والتعلم.

54- وذكرت أيضاً الراوية "تهطالت"، وأكدتها والدة الباحثة، وجارة للراوية "مرقوشة" تدعى "طموشة".

55- Op.cit, p.17.

ب. التمثيل المكاني:

تأخذ الكلمات الخاصة بالأمكنة والتي تتاط بدائرة السرد، دلالات معينة تساعد المتلقي على التخيل واستيعاب النص، وتكون لها علاقة مباشرة بالسياق الثقافي والمنطقة التي ينتمي إليها (هذا المتلقي)، حتى لا يبتعد كثيرا عن معنى النص، إذا ما أخذ في التساؤل عن ماذا يكون ذاك المكان أو غيره. يتوجب على المتلقي أن يتعرف على الأمكنة من حيث موقعها أو خصائصها الطبيعية، يعتبر ذلك شيئا ضروريا لراحة المتلقي، حتى يتدارك موقعه من كل ذلك، إما مكانيا أو نفسيا.

تعد الأمكنة كمعلم يساعد المتلقي على تخيل الأشياء والأحداث وكذا تتابعها، وإن كان هناك مكان لم يعرفه أو لم يشاهده عن قرب، فإنه يسقط عليه بما هو متعارف عنده. نذكر في هذا الصدد ما كانت تقوم به الراوية «مرفوشة» من إسقاطات على الأشياء حتى تتخيل وتصدق، فبشأن البحر تسقط عليه صورة النهر، فقط يكون أكبر مما هو عليه في ذاكرتها المرئية! قالت: "أنها لم تره، لكنها تعرف أنه يحتوي على ماء"، سألناها كيف كانت تعرف بوجود الماء فيه وليس شيئا آخر؟ أجابتنا أنه عندما يأتي ذكره، يقال: "بحر من ماء lebher n waman"، ومنه جاءت الصيغة التعبيرية التالية "بحر من دماء D lebher idamen"، تقال كناية عن كثرة الدماء.

تذكر الأمكنة التي قد تتواجد فيها شخصيات الحكاية بصفة ضمنية، أي تتحقق في ذهن المتلقي، فإذا ما قالت الراوية: "كان في ما مضى أحد Yella yiwen zik nni..." فإننا نفهم أن الشخصية المتحدث عنها تسكن بيتا عاديا، أما إذ قال "يوجد سلطان Yella yiwen n selṭan"، فيفهم أن الشخصية تسكن قصرا، أما الأمكنة التي توجد في الطبيعة فتذكر ك: "الحج lḥeḡ، الغار l'yar، النهر asif، الطريق abrid، المنبع tala، الغابة amal" وما إلى ذلك من أمكنة عديدة يتأتى على ذكرها خلال المسار السرد الذي يسلكه البطل عند خروجه من البيت.

تلحق بهذه الأمكنة دلالات اجتماعية خاصة، سواء داخل السرد أو خارجه (أي في المجتمع)، ويكون غرضها التهذيب والتوعية. يمثل هروب المرأة في ح خ⁴، وتركها للمكان الأساسي للعائلة "البيت"، ثم لجوءها إلى مكان آخر في الخلاء "الغار"، الرغبة في شكل آخر من الحماية "الاختباء من الغول"، لكنه لم يكن آمنا من الناحية النفسية لتلك المرأة "الأم". تُلحق بلفظة "الغار" في الواقع دلالة "الظلام الموحش"، وقد انعكس في الحكاية إذ تحولت عواطف الأمومة إلى إحساس متوحش، فحاولت أن تقتل ولدها بوضع سم الثعبان "زوجها الثاني" في الأكل. تعبر هذه الوظيفة عن فكرة "الهديان" الناتجة من العزلة "الوحدة القاتلة"، وإنه القول بالموت الأكيد عندما يغادر الفرد البيت لوحده؛ فيترك في المتلقي إحساسا بالخوف، ويمتنع عن الهروب والهجرة، ويعبر أيضا عن فكرة الإخضاع لرغبة الجماعة لأنها بحاجة دائمة إليه.

أُخذ المنبع المائي كمكان يحمل بنية اجتماعية خاصة، ففي ح خ¹² يتصف بالمفعول العجيب ويتسبب في تغيير مصير البطلة، التي تبحث عن إخوتها السبعة، إذ يتغير لون بشرتها إلى أسود مما يصعب على إخوتها من التعرف عليها، وقد غيّر من وضعيتها الاجتماعية: من فتاة يمكنها الاستقرار في البيت الزوجية إلى أمة لا يمكنها ذلك، وحدث العكس للأمة، وقد عبرت البطلة عن ذلك بوضوح: الأمة أصبحت ست بيت، وأنا أرى الإبل taklit rran-tt i uxxam, ma d nekk i tuksa iluyman. ولهذا وجد الاعتقاد بالبركة "أو المفعول العجيب" التي تسند إلى بعض المنابع مثل ما هو الحال في منطقة "ثحشاط"، التي يوجد بها منبع مائي يعرف باسم منبع الفقاعات⁵⁶ Tala tarebrabt.

تنسب له نفس الدلالة من حيث فكرة تغيير المصير الاجتماعي ك: حل مشاكل العانس، أو طلب الشفاء من أمراض ما (البوحمرون، بعض الإعاقات الجسدية... الخ)، حيث يغسل المعني من ماء المنبع، ثم ينتظر إصدار الفقاعات كعلامة إيجابية بالحل القريب (صورة 14)، ويقال حسب اعتقاد بعض من الناس (الذين استقصيناها) أنه عندما يفرح بقدوم شخص فسيصدر تلك الفقاعات، أما إن كان الشخص ذو نوايا سيئة فلا يصدرها وبالتالي لن يشفى من مرضه مهما غسل من مائه. يمكن أن نخلص إلى أن هذا التوظيف المكاني الذي يحمل دلالات اجتماعية جد مرتبطة بالواقع، تجعل الفرد يرضخ من خلال مصائر الشخصيات الحكائية، لأنها في واقع الأمر تعيش أحوالا متشابهة. قد ترفع هذه التصورات من معنويات المتلقي، وتهذبه، وتعلمه بالموجود حتى يبقى مرتبطا بالسياق الاجتماعي الذي يعيش فيه، ويحتكم إليه في شتى الأمور.

نلاحظ في مجموعة الحكايات أن الشخصيات لا تستقر في مكان واحد، بل تنتقل في فضاءات مختلفة، إما لتعبر عن عدم استقرارها وهو الحال مع البطل الذي يهرب من قسوة زوجة الأب، مثل ما تصوره ح خ⁵، وخلال خروجه تُستعمل ألفاظ لتوفي بغرض التعبير عن تغير المكان دون أن تذكر أسماء محددة للمكان الذي التحق به البطل مثل: ركب على حصانه وذهب yerkeb yef uæewdiw /iruh حتى وصل إلى طرف الغابة /armi yiweð ar terf n umalu ثم دخل إلى تلك الغابة isufer yekcem yer umalu-nni واصل مشيه /ikemmel la ilehhu وسافر مع أخيه وعاشا معا /iruh yegzem seba n lebhur ثم ذهب إلى أعالي الجبال /iruh ar tqucac n yidurar akked gma-s iæac yid-s.

وفي ح خ¹⁵: خرج البطل يمشي، يمشي حتى وصل إلى أحد الأماكن la ilehhu, la ilehhu ar /mi yiweð yer yiwen n umkan ذهب وقطع سبعة بحور /iruh yegzem seba n lebhur ثم ذهب إلى أعالي الجبال /iruh ar tqucac n yidurar.

56- يوجد هذا المنبع في منطقة تعرف باسم "ثحشاط" من مقاطعة تيزي غنيف، وإن إصدار المياه يكون لوجود مياه جوفية، يراجع: الفصل الأول، ص. 12، والصورة رقم 14.

وفي ح خ¹⁴: ذهب السلطان إلى الحج iruḥ selṭan-nni ar lḥeḡ ، خرج البطل رغبة في الهجرة iruḥ uqcic-nni yebya ad yenfu ، رجع إلى قريته /yuṛal yer taddert-is/ ثم خرج يمشي ليرجع الأمانة/ ثم واصل مشيه ikemmel yelḥa / yuṛal yeffeṛ yewwi lamana, رجع إلى بيت أهله وتزوج (أي استقر في مكان) yezweḡ, yuṛal yer uxxam nsen.

يكون خروج البطل ليهرب من وضع طارئ، سواء من زوجة الأب، من الغول، أو بحثا عن حظ أفضل أو حاجة أخرى كالبحث عن دواء، وكلها تعبر عن بحث عن حياة أفضل وأكثر استقرارا. ينفصل البطل عن عائلته الأولى، يخوض هذه التجربة التي تكون قاسية كلما مر بمكان لا يزال بعيدا عن القصر، لكنها في نظر ب.بتلهام ضرورية لتحقيق الذات⁵⁷. قد يعود البطل إلى المقر الأول لكنه في حالات نادرة، مقارنة مع رغبات البطل أو البطلة المحققة في قصر السلطان. لا يكون هذا الالتحاق مقصودا كدافع للخروج، وإنما غاية متضمنة في الخروج ذاته، فيستقر هناك لما يحمله المكان من دلالة إيجابية كالرفاهية والراحة النفسية وهذا ما حدث في ح خ⁴، ح خ⁵، ح خ¹⁰، ح خ¹³، ح خ¹⁵، ح ش⁶، ح ش⁷. لم تذكر مشاكل في قصر السلطان إلا وحلت وعاد الاستقرار من جديد، وفي كل الحالات يظهر القصر كمكان مأوى إيجابي، إذ يساعد على تحقيق الذات. وقد بقيت هذه الدلالة المكانية في أذهان الشباب، وأكثرهم يرحلون إلى بلدان أجنبية وكأنها قصر السلطان.

لا يبدو أن الأمور بسيطة حين يحتم على البطل اجتياز الغابة، التي تعد كمكان مجهول ومخيف، ولا يتوفر على أدنى فرص العيش، لتكون حافزا للاستقرار فيها. تكون كامتحان يتطلب منه قدرات معينة للخروج منها سالما.

تبقى فكرة المكان مرتبطة بدلالات فكرية واجتماعية، لا يمكن استخلاصها إلا بتتبع حركات البطل خلال مساره السردى، مراعين التحولات الطارئة في أي مكان كان، فهي من تكون سببا مساعدا في تغيير مسار حياته بالتدرج حتى يصل إلى المكان المرغوب فيه ضمنا؛ ثم أنه ألحقت بعدها دلالات واضحة بتلك الأمكنة: إذا ما قصد البطل جبلا فلجلب دواء معين، وإن كان غابة فلفقت غول(ة) أو وحش يهدد القبيلة، وإن كان قصرا فللزواج بينت السلطان وهكذا.

يمكننا القول أخيرا، أن للراوي حرية وقدرة في استعمال هذه الأمكنة كحوافر ضرورية لتحقيق أو لإتمام العقد الاجتماعي المبرم بينه وبين المرسل، ثم مع المتلقي.

ج. البنية الزمانية:

فقدت الحكاية الدلالة التاريخية لزمن وجودها، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل الدلالة الزمنية داخل الحكاية غير محددة أيضا، ورغم هذا فهي لم تفقد دلالتها الاجتماعية، لأنها تعبر بكل بساطة

⁵⁷ - B.Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, p.128.

عن مضامين تتعلق بوجود الإنسان وصراعه مع الطبيعة، وهذه الأخيرة لا تتحدد من حيث الزمن في حد ذاتها، بل من حيث التغيرات الطارئة فيها عبر الزمن. وتتفق نظرتنا عن زمن الحكاية مع نظرة عاطف غيث عن الزمن الاجتماعي: "هو لا يرتبط بالوقت بل بفكرة الأحداث الاجتماعية أو الطبيعية، فهو يحدد بموت فلان، بميلاد فلان، بظاهرة طبيعية معينة" كفيضان النيل "عند المصريين مثلاً..."⁵⁸.

تدل فكرة الزمن على الأحداث الكامنة والتطورات التي عاصرت الإنسان من مختلف الجوانب، والتي تؤثر بشكل من الأشكال على وجوده كعنصر فعال في صيرورة الوجود. فيبدأ الإنسان في عد الأشياء التي يلمسها من حيث الكمية ومن حيث مدة بقائها عنده، فخلق عنصر الزمن، الذي أصبح يعد بالثواني وما إلى ذلك. قد انعكس هذا البحث عن الزمن في النصوص السردية، التي تكون وسيلة للحفاظ لهذه النظرة الزمنية الخاصة.

يكون التعبير عن الزمن الفعلي للوظيفة التي تؤديها الشخصية بشكل واضح، عند استعمال الألفاظ التالية للدلالة على الزمن: في ما مضى Zik-nni. تستعمل كلمة "nni" كضمير دال على الشيء المتحدث عنه مسبقاً، وكأن المتلقي على دراية بالأمر. وتحمل معنى الزمن ضمناً بالتأكيد على وجود الشيء ذاك، فيحس المتلقي أنه معني بذلك الزمن، يستدرجه إليه الراوي، حتى يتم إدماجه بالحدث الماضي، فيتفاعل معه، وكأنه نفسه عاش في تلك الفترة والتي تكون غير محددة في نفس الوقت، ليس في النص ذاته، ولا عند الراوي ولا عند المتلقي كذلك.

تتسلسل الأحداث في الحكاية بعد فعل أول لتأكيد الحدث هو: "وجد yella"، يعبر هذا الفعل عن حقيقة وجود في زمن الماضي (باعتبار تصريف الفعل إلى الماضي)، وتتابع هذه الوظيفة بأزمنة الأحداث المرتبة في المسار السردى المتعلق بالبطل، وتكون كالاتي:

في يوم /yiwən wass/ حتى المساء /ar mi d tameddit/ عند سقوط الليل /mi d-yeŷli yið/ في ذلك الحين /imir-nni/ مشى، مشى، مشى، حتى وصل /yelhə, yelhə, yelhə, armi yiweð/ في الغد ذاك /azekka-nni/ بعد ذلك /umbeɛd/ تنام شهراً /teggan ayyur/ تنام عاماً /teggan aseggas/ في المساء /tameddit/ الآن /tura/ عندما وصل /mi yiweð/ وهكذا كلمات ذات دلالة زمنية واضحة.

وتكون أخرى متضمنة في زمن تصريف الفعل إما إلى الماضي (ذهب /iruh/) أو إلى المضارع (تتصارع الفيلة /la ttnayən yilfan/)، أو إلى المستقبل حين يعيد الراوي السياق المباشر الذي نتحدث فيه شخصية ما مع أخرى (سأذهب /ad ruheŷ/)، أو يكون مفهوم الزمن متضمناً في السياق كأن نقول الشخصية في ح خ 1 أن أخي (ما زال صغيراً /gma mazalt tuṭaḥ/، ثم نقول (أخي أصبح جاهزاً

للزواج (gma yuɣal meqquer)، يكون معنى ذلك ليس لوصف هيئة أخيها بل عمره الذي يحمل دلالة الزمن المستغرق من الطفولة إلى سن البلوغ؛ أو للدلالة على فترات الحمل حين يقال في ح خ 2، مقطع 34 (بقيت ما بقيت teqqim acu teqqim)؛ وكذلك في ح خ 10، مقطع 59 عبارة (مر زمن في زمن iædda lħal di lħal) للتعبير عن مضي الزمن بسنوات عديدة.

ينتقل الراوي بالمتلقي من الماضي إلى الحاضر ثم إلى المستقبل عبر خيط تواصل (يكون كالحبل السري)، لكي يشعره بنفس الإحساس الذي ينتاب البطل منذ الخروج "زمن النقص" إلى الحدث "زمن البحث عن التعويض" ثم إلى الفرحة "زمن الاستقرار"، فيبدو وكأنه عايش نفس المصير مع الشخصية المتحدث عنها.

يبقى معرفة الهدف من ذلك، إشباع الرغبات الذاتية عبر الزمن-وكانه القول أن لكل ظرف زمني حالة مصيرية- بطريقة ضمنية (وكانه حلم يقظة)، ثم تهذيبها وفق نموذج اجتماعية الفرد.

2. من حيث الموضوع:

تشمل هذه الحكايات على مواضيع كثيرة، تعبر عن الهدف الاجتماعي والقيم الإنسانية. تقوم شخصيات أساسية وأخرى متفرعة بتقديمها، وتمثيلها بشكل يتوافق مع الواقع حتى يصدق بها الفرد، ويمتثل إلى قواعده من نصيحة أو حظر.

تُلم بأغلب متطلبات الحياة، والتي يمكن أن تكون في علاقة مباشرة مع الفرد، حتى تتحقق الوحدة الاجتماعية ومن بينها تمتين علاقات القرابة. تقترح لأجل هذا مثلاً "فكرة الزواج" التي تنتهي إليها الشخصية الأساسية، دون أن تكون طامحة إلى ذلك كما هو حال أغلبية الحكايات.

تحرص مواضيع هذه الحكايات أن تثبت ما له علاقة بالتربية الروحية كالصبر على الشدائد، وكأنه القول بأن المراد يبلغ دائماً، حتى لا تتزعزع عزيمة الفرد، فنجد مثلاً ح خ 12، مقطع 80، حيث تصبر البطلة على الألم الشديد من وخز الإبر، التي أجبرتها الغولة أن تمشي عليها دون أن تلفظ أي كلمة وجع إذا ما أرادت أن تعطيها شعلة من النار وتتمكن من تحضير الطعام لإخوتها السبعة، فعلت ذلك وأكل إخوتها الطعام telħa ɣef tsegnay-nni, tesber, tiwi læafyet؛ لكن الأمر لا يبدو سهلاً دائماً في الواقع، فهناك من لا يصبر على أدنى ألم.

كذلك تدعم فكر الفرد بكلمات خلقية، تعلم آداب التعامل مع الآخرين حتى ولو كان عدواً "غولة"، مثل ما نجده في ح خ 12، مقطع 72، حين تتنادي البطلة الغولة بجديتي jidda، وفي ح ش 6، المقطع 48 عندما تتنادي البطلة الغولة بأمي - جدة yemma- jidda وفي ح خ 9، مقطع 29: نعم يا أمي a næem !، وفي ح خ 13، مقطع 29 حين يطلب البطل من أن يأذن له بالرحيل حتى يرجع الأمانة a yemma ! للغول smeħ-iyi a baba, ad ruħey ad rrey lamana i d-iwiɣ تحت هذه الألفاظ على إبرام

الفصل الثاني

علاقة إنسانية في عمقها، ولا ييأس مهما حدث فالنهاية تكون دائما للطيب، فالخير هو الذي ينتصر ودائما.

ومن بين المواضيع التي نحث إلى تهذيب النفس وعدم العبث بما تملك، والتي تهدف إلى إيقاظ الضمير دينيا: كذكر سلبيات القمار في ح خ14، وما ينجر عن الكذب في ح خ10، أو عند نكران الخير في ح خ1، أو معصية أمر الوالد في ح خ1. هناك خطابات أخرى ذات أبعاد خيالية، تستدعي التصور الذهني لقبول الفكرة، كأن تتزوج بشرية بثعبان بموصفات إنسانية في ح خ4، أو أن تتبنى امرأة حبة بزلا كطفل لها، له نفس الأفكار البشرية في ح خ9.

تعتبر هذه المواضيع عن متقابلات الحياة الكونية: الكبير/الصغير، الفطنة/الغباء، الحب/الكره، في أشكال تعبيرية ومتواليات عن مختلف المصائر الممكنة، والتي قد يتعرض لها أي شخص ما من المستمعين. تُصب في عمومها في قالب واحد: الخير/الشر، والتي تظهر في النص على أشكال رمزية، ولا يغفل أي نص من التعبير عن مجموع العلاقات، التي لا بد من أن تتوافق مع طبيعة القواعد الاجتماعية، والتي تحكم سلوك أعضاء الأسرة مثلا:

العلاقة الزوجية: يغيب الحوار بين الزوجين وبالتالي تنعدم الثقة، ولا يحدث التوافق بينهما على المستوى الإنساني. ويهز أساس البيت لمجرد شك أو كذبة، مثلا عندما كذبت زوجة الأخ على زوجها بأن أخته حاملا، فطردها إلى الغابة وربطها إلى شجرة حتى تأكلها الحيوانات المفترسة في ح ش 2/ أو لعدم تصديق الرجل زوجته التي حذرته من نوايا الغول، ولم يأخذ بنصيحتها بالهرب معا، ولما بقي وحده التهمه الغول في ح خ4/ وتتسبب غيرة زوجة الأب في تشتت أفراد العائلة في ح خ11. تؤدي هذه التصرفات وحركات الشخصية المضادة للبطل إلى حالات الانفصال الدائمة من البيت الأصل (العائلة الأولى للبطل)، لكنها تغير من مصيره إلى الأفضل، حيث الاستقرار في البيت الزوجية في جو من الغنى والسعادة (أغلب الأحيان في قصر السلطان).

يهدف تقابل هذه البدايات السلبية "حالات الانفصال"، مع النهايات الإيجابية "حالات الاتصال" إلى إيضاح تغير الفكر البشري، وميله إلى إثارة الأحاسيس كعواطف الحب والإعجاب، وهذا ما انتهت إليه غالبية الحكايات.

تحدث فكرة الارتباط "الزواج" بين العالمين القرية والقصر بشكل مختلف بين البطل والبطلة، فإن قصد البطل الزواج بابنة السلطان، فلا يتحقق له ذلك حتى يجتاز مجموعة من الاختبارات، ونذكر مثلا من ح خ6: (أن يفرز حبات الشعير من القمح، أن يحرق أراضي السلطان خلال نهار واحد، أن يتعرف لوحده على الغرفة التي توجد بها ابنة السلطان من بين غرف أخرى متشابهة توجد فيها الخادמות)، وهكذا في ح خ14، ح خ15، ح ش4، ح ش7. أما إذا كانت بطلة فهي تتزوج بدون أدنى

شرط، يكفي أن يلتقي بها ابن السلطان فيعجب بها ويتزوجها على الفور بالتراضي: ح خ1، ح خ10، ح خ12، ح خ13؛ والحكاية الوحيدة التي لم تنتهي بالسعادة هي ح خ9. إذ تحولت لونجة إلى غولة إذ افترق البطل من زوجته.

نلاحظ أن حالات الانفصال من العلاقة الزوجية الأولى تتم في البداية بشكل بسيط، أما علاقة الزواج في المرحلة الثانية التي يحققها البطل لنفسه، فلا بد أن يجتاز مجموعة من الصعوبات "أو الامتحانات".

بين الوالدين والأولاد ومفهوم الأخوة: كثيرا ما يكون موت الأم الحقيقية سببا في تزعزع الرباط العائلي، فيحدث انفصال بين الأب وأولاده، وتعوض بحالة اتصال بين الأخ وأخيه في: ح خ4/ ح خ5/ ح خ11/ ح ش4 وبين الأخت وأخوها في: ح خ1/ ح خ2/ ح خ8/ ح خ12/ ح خ13، وحتى بين الأخوات في ح ش6. ووجدت حكاية واحدة فقط حيث علاقة الأخوة مزعجة بين الأخ وأخته، إذ تحولت هذه الأخيرة إلى غولة تريد القضاء عليه. تهيمن زوجة الأب وتفرض قراراتها في معظم الحكايات، وتفرض سلطتها وتحول مصير الأولاد إلى المجهول، لكن يبقى مفهوم الأخوة كتعويض للنقص.

تعكس هذه الحكايات في مجملها تذبذبا في النظامين: الأموسي والأبوي، فتارة يهيمن الأول عندما تفرض المرأة وجودها "زوجة الأب"، وتارة أخرى تعود الفرصة للرجل "كزوج في قصر السلطان" ليسيطر على الوضع محاولا تحقيق الاستقرار. قد يكون سبب هذا الصراع غرض الأنثى من إثبات نفسها، وعرض قدراتها على تولي المسؤوليات، كما هو الشأن بالنسبة لمنطقة التوارف.

دلالات فضائية أخرى: تصور هذه الخطابات الشفوية فضاءات عديدة، يغترف منها الفرد كل ما قد يكون في حاجة إليه في وجوده. تبرز خلال التحولات التي تسير المسار السردى لشخصية البطل، وترتبط بعناصر وجودية تحمل دلالات مزدوجة، نذكر منها:

الماء: عنصر طبيعي يحمل دلالة مزدوجة، يرتبط تارة بالحياة وتارة أخرى بالموت. يملك أخ البطل مزرعة، في ح ش4، ولما كان محظوظا فقد توفر الماء فيها، ليعطي الحياة لمزروعاته حتى تنمو جيدا، في حين ينعدم في مزرعة البطل وتموت بسبب ذلك كل مزروعاته. يكون "عنصر الماء" هو من يساعد البطل في الأخير على إيجاد الاسم الحقيقي لابنة السلطان "عين ماء مسدودة"، فيتزوج معها. تنتقد فكرة الذهاب إلى النهر للشرب في ح خ3، البطل من الموت الأكيد من بين أسنان الغولة أخته؛ يكون ميلاد توأم ذكور "الحسن والحسين" في قاع بئر يحتوي على مياه في ح خ13، رغم أنه في نفس الحكاية يسبب تعاسة أخ البطلة، الذي تحول إلى تيس عندما شرب ماء المنبع الموجود في طريق خروجه مع أخته. يتسبب "عنصر الماء" أيضا في تعاسة البطلة، التي تتحول إلى آمة عندما شربت من ماء منبع وجد في طريق خروجها بحثا عن إخوتها السبعة. يحزن البطل عندما يبرهن لأخيه أن

أمه لا تحبه، فيرمي قطعتين من الخبز إلى ماء البركة، واحدة عُجنت بدقيق الشعير والأخرى بدقيق القمح، فتطفو الأولى (التي أعطتها زوجة الأب لربيها).

يرتبط "عنصر الماء" بفكرة الموت، إذ تموت أم البطل غرقاً في النهر في ح خ17، وتعرض الفتاة في ح خ15 إلى خطر الموت بسبب وجود أفعى ذات سبع رؤوس في منبع الماء، لكن البطل ينقذها.

تكثر الطقوس التي تستعين بعنصر "الماء"، نذكر منها: غسل الميت بالماء وكأنه وسيلة عبور بين الحياة والموت، وترتبط به ممارسات سحرية إذ يستعمل لدلق أثر شخص لا يرغب في عودته إلى البيت، كما يستعمل كفال نجاح بأن يرش الماء وراء شخص يخرج لقضاء حاجة مهمة، وتستعمل في أيامنا هذه عندما يخرج مرشح إلى امتحان معين؛ كما تستعمله العروس لرش أهل العريس عندما يحضرون لأخذها أو زفها.

الدم: تمارس طقوس الذبح بأن تسكب "الدماء" في شتى المناسبات طمعا في الحماية من الأرواح الشريرة، والشفاء من بعض الأمراض، حيث يُوصى للمريض من اللوزتين أن يمسح بدماء كبش العيد على كل عنقه، وسيذهب عنه مرضه؛ كذلك عند بناء بيت جديد يقوم صاحبه بالمسح خلصة على عتبة بابه لإبعاد العين، وأغرب من ذلك ما كنا نسمعه في منطقة آيت يتشير. عندما كنا صغار كنا نتردد عليها مع الجدة ثهطالت، وأكدت الرواية «مرقوشة» أنه: "في اعتقاد الناس إذا ما ذبحوا نعجة أو بقرة، فإن مرادهم سيبلغ خاصة إذا ما أقيمت الذبيحة عند ضريح الولي، وهو إذا ما غاب أحد عن البيت طويلاً، ولم يسمع عنه أي خبر، فيقوم أهله بذبح بقرة (أو شاة أحياناً قليلة عندما يتعذر على الأهل من ذبح بقرة)؛ ويقال هنا أن الأكثرية "والمؤكد منه" أن هؤلاء الناس تمارس هذا الطقس بعدما يعود المغترب إلى البيت (وليس قبله)، طمعا في أن يرجع ابنهم "أو الغائب" سالماً؛ وعندما يعود يكسر إبريق بين رجليه حتى لا يعود إلى حاله⁵⁹.

قد انعكس هذا في الحكايات، إذ طلب الدبّار في ح خ9، مقطع82 من أب البطل أن يذبح بقرة أمام منبع ماء، وتجتمع كل الطيور "أكلات اللحوم" وعندها يبقى طائر لا يقدر على الطيران، فيضربه بتريث على جناحيه ويسقط ابنه، فعل ذلك وعاد ابنه سالماً.

البقرة: تعكس مصدراً ضرورياً لحياة البشر "الحليب واللحم"، عنصران مهمان يشكلان غذاء كاملاً، ويستعان بها في حرث الأرض، وقليل جداً ما تذبح، يحدث ذلك للضرورة. تحضي بقبول خاص في الوسط التقليدي، وفي ح خ13 تناط بالقداسة، تكون في البداية مصدر عيش مباشر للتوأمين، تمدهما بالحليب بعد موت والدتهما. تظهر هنا وكأنها حافز يجسد حركة أمومة مستمرة "أم ثانية"، لكن الأب

59 - أكد على هذا أيضاً والدا الباحثة، وقالوا أنه ما زال يمارس عند بعض الناس: أن يكسر الإبريق "المصنوع من الطين" بين رجلي السجين حتى لا يعود من حيث أتى.

الفصل الثاني

يذبحها بدافع غيرة زوجته على الولدان. يفرغ الولدان كرش البقرة على قبر أمهما الأولى "الحقيقية" ويتحول إلى مصدر عيش آخر؛ ربما هنا يكمن السر، وإلا لما عبدها أهل الهند.

القبر: يحمل "القبر" دلالة مزدوجة، إذ يمثل مكانا لدفن الميت، وفي نفس الوقت يكون مصدر عيش لضمان حياة اليتيمين في ح خ 13، يتردد الأخوان على قبر أمهما، كل مرة يحتجان فيها إلى أكل، يتحدثان إليها، فينبثق من القبر منبعان: واحد من العسل وآخر من الحليب.

بقي في أذهان الناس الاعتقاد بأن يوضع على القبر إبريق من ماء، وأن تغرس فيه نبتة مزهرة، فهم مقتنعون بوجود حياة أخرى تحت القبر، وسيحتاج الميت إلى الشرب من مناسبة لأخرى.

الشعر: يؤدي الشعر الطويل في ح خ 13 وظيفة مكملة للعنصرين اللذين سبق ذكرهما، وهي ضمان الحماية لولدا البطلة، بعدما رمت بها أختها من أبيها داخل بئر، ولم تجد شيئا لتكسي به ولديها "الحسن والحسين" فلفتها فيه، ونعما بالدفع. أما في ح خ 16 فيكون سببا يقلب موازين نظام اجتماعي كان سائدا في ما مضى، إذ يجد الأخ شعرة من شعر البطلة، ويأخذ عهدا بنفسه أن يتزوج بصاحبة الشعرة حتى وإن كانت أخته. تقف هذه الأخيرة موقفا مناقضا وتهرب، ويتغير مصير الاثنين "مع بروز فكرة الزواج الاغتصابي".

قد اكتسب "الشعر الطويل" ميزة خاصة في الواقع الاجتماعي التقليدي، حيث كانت الأمهات والجداث يمنعن منعا باتا أن تقطع الفتيات شعرهن وإلا ضرين بمس من الجنون، ويقال في اللهجة المحلية "Ad ttewtent". تتاط بالشعر ميزات أخرى في مختلف أنحاء العالم، إذ يمثل عند بعض الشعوب القديمة "خيوط الروح"، وقطعه يعني قطع وصال الحياة، لهذا كان يحرص أن لا يقطع حتى عند الذكور إلا بعد أن يبلغ سنا معيناً. يوجد في السنة النبوية ما يعرف بـ"العقيقة"، حيث تقطع شعيرات من شعر الرضيع، وتوزن ويعطى ثمن ميزانها ما يساويه وزن كيل من ذهب.

الغول wayzen: تظهر صورة "الغول" في الحكايات بدلالة متناقضة، فتارة يظهر في موصفات إنسان حقيقي يتنقل بين البشر وقت ما شاء، فيقدم مساعدات كأن ينصح البطل في ح خ 14 بأن يسترجع أملاك أبيه التي ضيعها في القمار، ويعطيه مالا لأجل ذلك الغرض؛ يتعلم البطل مقدار الأمانة، ثم يتزوج بابنته لونجة بعد أن يجتاز الاختبارات التي فرضها عليه. يأتي الغول في ح خ 10 ليعاقب أب البطلة فيأكله، لأنه كذب على أهل قبيلته بشأن "خروج الريح"، وقد كان هو من فعل ذلك. في حين يظهر في صورته المتوحشة في ح خ 4، ويخدع زوج البطلة بعد أن استأمن به، فيأكله. يتمرد الغول أيضا في ح خ 8 على عائلة البطلة، ويتمكن من خطفها، ويسترجعها إختها بعد عراك طويل.

تتفق دلالة هذه اللفظة "الغول" مع المعنى الذي قدمه ج.م. دالي J.M. Dallet في منجده أن كلمة الغول Wayzen أتت من الفعل "γzu"⁶⁰ بمعنى عاقب، ويحمل الغول Wayzen معنى الذي يفرح ويتمتع في عقاب الآخرين وتعذيبهم، وتقترب من لفظة "غ.ز.و." في العربية بمعنى الغزو. تقرر له في الواقع الاجتماعي صوراً مختلفة، تتحدد بحسب تخيلات الفرد، فهناك من يتخيله في صورة حيوان طويل كوحش القبور "الزرافة في الأصل"، أو وحوش أخرى يعرفها. وأياً كان، فإنه لا يترك الرعب الذي تزرعه الغولة في النفوس.

الغولة teryel: تتباين الموصفات المسندة إلى الغولة داخل الحكاية، فأحياناً تراها الشخصيات كمخلوق بشري وأحياناً أخرى كحيوان متوحش. تتعرض للإنسان الذي يدخل حدودها، فتدافع عن نفسها. يمكن أن تكون لديها بنات "سبعة" في ح خ 14 مع الغول، وواحدة فقط في ح خ 9 وتعرف بـ"لونجة"؛ ففي ح خ 9 تكون بنتها لوحدها، ويمكن أن تضفر بمشاعر الأمومة، وتلعب في ذلك دور الأم المثالية في أن تحاول استرجاع ابنتها التي خطفها البطل، ولم تفتقره من الوهلة الأولى لأنه قد رضع من أثنائها. توصف في ح خ 9 بأن لها أذاء ضخمة وطويلة تعرف باسم "lhelbaq"، وتكون مليئة بالحليب ولم يُرضع منها. اشتقت من فعل حَلَب hleb ومن الاسم الآنية Tahellabt. تتبنى الغولة طفلان في حكاية أخرى "الضرتان snat n tekniwin"، لم ندرجها في المدونة، وعندما كبرا هربا منها.

تعيش في معزل عن الآخرين، فبقدر ما تشعر بالوحدة بقدر ما ينعكس ذلك في وحشيتها على البشر، وتلتهم كل من يقترب منها. وتكون ابنتها "لونجة" أكثر إنسانية منها، توصف بجمالها الفتان، فهي الأخت في ح خ 3 لكنها تتحول إلى غولة وتحاول افتراسه بعدما غاب عنها طويلاً (العزلة). تتحول إلى غولة في ح خ 9 بعدما تزوجها البطل، ويتركها وحيدة (العزلة أيضاً). وتبقى محافظة على أوصافها البشرية في ح خ 14، إذ تساعد البطل على تخطي الاختبارات التي فرضها عليه الغول. تؤدي الغولة في ح خ 12 دوراً تعليمياً للبطل (وقد عرفت هنا باسم ماما-جيدة Yemma-Jidda)، تستدرجها إلى داخل بيتها، لتمشي فوق الإبر دون أن تتوجع، يذكر أغلب الأدوات المستعملة في الحكاية.

تظهر في شتى المواقف بانفصام الشخصية لتؤدي بذلك دورين غرضيين: الشراسة/الإنسانية، ولهذا تلقب باسمين الغولة والأم-الجدة Taryel, Yemma-Jidda.

أتى ج.م. دالي في منجده بتفسير عن تسمية الأم-الجدة Yemma-Jidda⁶¹ على أنها مركبة من كلمتين: الأم/الجدة، وتلفظ معاً الأم-الجدة للدلالة على "القابلية" في القديم. أما في الواقع المعاش فإنه

60 - J.M.Dallet, Dictionnaire: Kabyle - français.

61 - Ibid.

احتفظ بدلالة الغولة لتطلق على الفتاة التي تأكل كثيرا *Tuɣal am teryel di Imakla*، أو أصبحت كالغولة *Tuɣal am teryel*... بمعنى أنها قاسية القلب، لا رحمة لديها، وهكذا، و يشبهها الرجال بالشیطان *Manas*؛ لذلك يتوجب حرقها.

يصعب التخلص من الغولة، وغالبا تحرق بالنار، لكن لا تلبث حتى تظهر لها آثار سلبية "سراستها"، تندمج في العشب الذي ينبت في المكان الذي أحرقت فيه، ودعت بأن يبقى لها أثر فقالت في ح خ 12، مقطع 97: "تركتُ فحمة كالغولة ! *ğğir-d iyid am teryel*" وبقي القول المأثور: الغولة قد ماتت، لكن ذيلها باق *Teryel temmut, teğga-d ajehlim nes yer deffir*. يعود الشر ثانية؛ وكأن منتج أفلام علم الخيال قد استوحوا فكرتهم من هذه الحكايات. وقد طرح سؤالاً مفتوحاً، على نحو أفلام "علم الخيال" لألفرد إتشكوك *Alfred Hitchcock*، عندما انتهت ح خ 9 المقطع (155-165) على نحو نهاية أفلامه: هرب قوم البطل من الغولة "لونجة"، وفي الطريق تذكرت فتاة صغيرة أنها نسيت صحنها الطيني، فعادت أدراجها -اكتفت هنا الأم أن تقول لها لا تبالين، ولم يمنعها أحد- ووجدت الفتاة الصغيرة لونجة في حالة لا يرثي لها من العفن بدماء وأحشاء البغلة، أمسكت بها لونجة وسألتها عن ماذا ستقوله لأهلها عندما تعود إليهم، فأجابتها الفتاة بذكاء أنها ستخبرهم بأنها تركتها في أحسن حال "جميلة، جالسة على بساط، عليها أبهى المجوهرات، وعليها رداء من الحرير"، وعادت الفتاة وروت لهم عن حال لونجة المتدهور وعن السؤال الذي طرحته. فلماذا لم يمنع الأهل الفتاة الصغيرة من العودة وهم يدركون أن لونجة "غولة"؟

توحي "فكرة الغولة" البارزة في أغلب الحكايات الخرافية عموماً، إلى الصراع القائم بين النظامين: الأموي، والأبوي. تكون الغولة دائماً معزولة، وعندما يقربها بشر تهاجمه، أيكون تعبيراً عن كآبتها، وأنها أهملت وتركت جانبا، فعبرت عن ذلك بوحشية. أما الغول، بدا وكأنه في مرحلة استعادة زمام الحكم. بدأت إستراتيجيته بملاحظة الميدان، يتجول بين الناس، يتدخل لحل مشاكلهم، ثم يسطو على زمام الحكم ويسترجع هيئته، وقد برز هذا بوضوح في ح خ 14، حيث وجود الغولة شكلي فهو (أي الغول) من كان يصدر الشروط على البطل.

إذ ما قارنا هذه الفضاءات كلها بواقع المتلقي، فنجد أن النظام الاجتماعي السائد في تلك الفترة "المسماة بالتقليدية" يصبو إلى جعل كل شيء مقدس بدافع الحاجة، وصولاً إلى الاعتقاد الكلي. وحسب وجهة نظرنا فإنهم، ربما، كانوا يحتاجون إلى ملأ الفراغ النفسي بل أكثر منه الفكري، ليجعلوا من تلك المواقف مقدسات تتحول إلى ثوابت وثقافات ترسم هوية كل شعب.

3. زمن القول وظروف السرد:

ترتبط الحكاية في الوسط التقليدي بحاسة السمع، وهي تخضع لقوانين مميزة، تتعلق بزمان وجودها وبالظروف التي أنتجت خلالها، وتعني في كل ذلك أصالة وعراقة الشعب الذي أبدعها. كانت الحياة اليومية للفرد القبائلي في وسطه التقليدي تحتكم إلى قوانين الطبيعة، وهي تتميز بالقسوة مما يصعب عليه كسب العيش. يشعر الفرد بأن مسؤولية الاستمرار في الوجود تواكب حاجته المستمرة إلى العمل حتى يوفي المردود حاجتهم. وجد هذا الإنتاج الأدبي ليوفي بغرضين: أن تخفف من تعب النهار، وأن تثبت في الجميع روح الصبر والمثابرة، وحتى تستوفي بهذا الغرض أحيطت بمجموعة من الالتزامات: أن لا تقال في أي وقت كان، ولا من طرف أي كان.

يتم السرد في الوسط التقليدي عند توفر عناصر ضرورية ثلاثة هي: الليل/الكانون/الصيغ النمطية، وتتدخل مع كل الديكور المتواجد داخل البيت "التقليدي" لاكتمال ما سميناه بالوظيفة التربوية، ويسير كل هذا الراوي المتميز، والذي قد تحدثنا عن موصفاته فيما سبق.

أ. الليل والحظر:

يمثل الليل الظلام الذي يحجب العين عن الرؤية، لكنه في الوسط التقليدي حصل على وظيفة تعليمية خاصة، يبرم علاقة بين العالم الواقعي للفرد والعالم الخيالي الذي تسكنه الأرواح، ويتواصل العالمان باستمرار، وبهذا يخلق انسجاما لطبيعة الحياة على الأرض. ويحظى تقليديا بمبادئ اجتماعية تجعل من النهار يستغل في العمل والكد في الحقول، بينما الليل للراحة والنصح، كما صرحت به الراوية «مرقوشة» Ass i wahbak, id i ubrak.

بعد غروب الشمس، عند مقربة الساعة السادسة (18 سا) مساء، يجتمع شمل العائلة القبائلية، بعد أن افترق أفرادها في النهار، حول دائرة الكانون. يتبادل الكبار أطراف الحديث أولا حول المحصول، ثم يهلهل الراوي بصوت "أماشهو" -بصفة عامة- للاستماع إلى خطابات النصيح والتعليم في تجربة شفوية، فتتواصل الحياة تحت أجنحة الليل المظلمة، وفي كنف الحكيم عن أيام مضت بتتابع نهارها مع ليلها، وهي كما وصفها المطرب آيت منقلات قائلا:

أحكي لي قصة ليوم من الأيام Hku-yi-d taqsiqt n wass mi ussan⁶²

لما اتفقوا مع الليل على الدوام Nutni akked wudan mseɛdalen nnuba

تحقق فكرة التتابع دلالة التواصل في ذهن كل فرد من المجتمع التقليدي، ويتم خلال ذلك إيجاد الحلول الممكنة لمشكلات النهار لكن بصفة رمزية، لذا يجب الاستماع لتلك السرود بتمعن وفطنة. ونذكر في هذا الصدد قولاً لـ كلام قريول C.Griaule عن الحكيم: «الحكي ليلا، هو مساعدة النهار بأن يعاقب الليل، ويُعد في نفس الوقت كلحظة ميلاد؛ لحظة إخراج النور من الظلام، أو ميلاد طفل

62 -Lounis Ait Manguelat: "Sawel-iyi-d tamacahut", Aqbu music, Bejaia, 1997.

يجتاز ظلام النهدي "رحم أمه"، إلى نور النهار»⁶³. يجتمع الليل مع حبات الحكاية، فيركز المستمع حتى يقابل ميلاد حلول لمشكلاته، ويتمكن من فك بعض التناقضات التي قد تدور في ذهنه. يرتاح الجسد بفضل السكون الذي ينجلي مع حلول الظلام، ويجد العقل حاجته من التفكير، بمساعدة الراوي، الذي يعقد اتصالاً مع أرواح الأجداد لاستخلاص المعرفة من تجاربهم؛ وحسب اعتقاد الرواية «مرقوشة»، فإن روح الأجداد تعود في الليل، لأنها الفترة الوحيدة التي يعم فيها السكون ويمكنها الظلام من التستر. تسكن الروح الخفية جسد الراوي، وتمده عن طريق شخصيات السرد تعاليمها من تعليم وتهذيب. تظل الحكمة في الحكيم ليلاً وليس في النهار، لأنه الفترة الزمنية التي يمكن العمل فيها، فإن ظل الناس يحكون فمن أين لهم بالعيش، وتذكر الرواية «مرقوشة» في هذا الصدد: النهار يستغل ass yettufaras. انعكس هذا المفهوم على نموذج بعض الحكايات العالمية، ووجدناه في المتن الحكائي الذي بحورتنا في ح ش 2 مقطع¹¹⁰، حيث تقمصت البطلة شخصية الراوي، بطلب من ولدها، لتسرد على مسمع أخيها ليلاً الحكاية التي حدثت مع زوجة أخيها، وتم ذلك حول دائرة الكانون.

إن فكرة الحظر هذه عميقة الجذور، عرفت عند كل الأجناس وقد أنفذت شهرزاد من الموت الذي ترصدها من بطش شهريار. ساعدتها "فكرة الحكيم ليلاً" من أن تثير عنصر التشويق لسمع حكاية أخرى في الليلة الموالية، فيمتنع عن قتلها حتى يستمع لها، وترجع الوقت حتى يعدل عن رأيه في قتل كل امرأة بعد اليوم الأول من الزواج بها، وتتجح في ذلك بفضل المواعظ والحكم التي تحتويها تلك النصوص.

وحتى يمتثل الفرد التقليدي لشعائر الحكيم ليلاً، تم تحذيره من الأخطار التي يمكن أن تلحق بالذي يحكي نهاراً، وهو اعتقاد سائر المفعول عند كل مجتمعات الحكيم مثل ما هو منتشر في إفريقيا السوداء. يذكر هـ. باسي، أن من يغامر ويحكي بالنهار، فإنه سيصاب بالعمى أو تمرض أمه، أو يولد أولاده أو أحفاده صُلُع أو ضعفاء الهيئة⁶⁴. لكن رغم هذا لا يبدو أن الليل هو المؤهل الوحيد لكي يتم الحكيم في سلام، بل يقرن بالنار التي لا بد وأن تكون حاضرة في الكانون.

ب. الكانون: (صورة 17)

هي حفرة صغيرة تتوسط الغرفة الطينية (صورة 18)، يستعمل للطبخ والتدفئة بواسطة الحطب، لكن في المجتمع التقليدي يؤدي وظائف أخرى ترتبط بدلالة الحماية.

63-C.Griaule, Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon, Paris, Gallimard, 1965, Bibliothèque des Sciences Humaines, S.p, In: Chevrier, L'Arbre à Palabre, p.16.

64- ساد نفس الاعتقاد عند اليهود، منطقة فاس، مناطق الأطلس الصغير وعند المسلمين، وكذلك في منطقة الحكيم. Henri Basset, Essai sur la littérature des berbères, Jules Charbonel, Alger, 1920, p. 104.

ذكرت الراوية «مرقوشة» أنه لم يحدث قط، وأن حكّت لنا جدتنا حكاية ولم يكن الكانون مشتعلاً⁶⁵. إن الأرواح التي تمد الراوي بعوالم الحكاية ومصائر الشخصيات في الغالب طيبة، لكن في حالات معينة يمكن أن تسطو الشريرة منها، فيتأذى الجميع. تعتمد الراوية بإبعادها بواسطة النار، إذ تأخذ حطبا مشتعلا وتحرك بها النار الموقدة قائلة: "اذهب من هنا Ruḥ akkin sya"، فتتطلق منها شرارات كالشهب.

يؤدي "الشهاب" على المحور الدلالي وظيفة الحماية من المس، استوحيت من الدين الإسلامي حيث تُرجم الشياطين بالشهب. قد استعملت هذه اللفظة في ح 8، عندما ذهب الإخوة إلى غار الغول لاستعادة أختهم، وفي طريق العودة خطفها النسر ثانية Igider. أخذ أحد الأخوة شهباً "Imechab" ورمى بها على النسر وأحرقه، ويسترجع الإخوة أختهم، ويعودون بها إلى البيت.

ج. الصيغ النمطية⁶⁶:

تمنح هذه الصيغ القدرة على الاتصال بالعالم المافوق الطبيعي، الذي يكون هو القاعدة، بالواقع الطبيعي الذي يمثل النظام الاعتيادي. يشمل زمن التلفظ بهذه الصيغ بعدين: الأول في أنه اللحظة الخطيرة التي يتم خلالها إخراج الحكاية من الصمت إلى عالم الحركة، والبعد الثاني أنه لحظة يزول فيها الخوف من النفوس، على أساس أن وظيفة "الحماية" تكتمل مع اتحاد قوة هذه الصيغ بقوة العناصر التي سبق ذكرها (الليل/الكانون).

تؤدي الصيغ النمطية، في هذا السياق، نفس الوظيفة الدلالية من حيث معنى "الحماية"، والتي أقرنت إلى لفظة "الأزر"⁶⁷ Rdawat التي يغطي بها ضريح الولي "سيدي حبيون"، إذ كان يحتمي بها الزائر عند الشروع في الطلب.

بعد إتمام كل المراسيم المتعلقة بتهيئة ظروف الحكي، تتحقق لدى الراوي عناصر على مستوى الإدراك: الواجب، والإرادة، والقدرة، والمعرفة على تأدية وظيفة اجتماعية نبيلة، هي تربية الفرد وتعليمه مقومات الحياة.

ننتهي إلى القول بأن للسرد أحكامه، ترتبط بكل ما له علاقة بحياة الفرد، وتضمن له صيرورة عادية مع الزمن الذي وجد فيه. كان وجودها محض إرادة شعبية مؤمنة بحتمية أوجدتها الأعراف

⁶⁵ - كان يمّون بحطب يعرف باسم أَوَّخْلَنْجُ Bruyère, Axlenḡ ومن ميزاته أنه لا يلتوي، ليس سريع الاحتراق، تبقى النار المشتعلة به لفترة طويلة، وهي دافئة ويطلق شهباً كثيرة لحظة تحريكه في الكانون، حسب الرواية "مرقوشة" وأم الباحثة.

⁶⁶ - الصيغ النمطية، ص. 85.

⁶⁷ - الفصل الأول، "المعتقدات"، ص. 10.

الفصل الثاني

والتقاليد، لكن اليوم بدأت تزول، ولم يعد يبقى منها شيء كثير، وربما يبقى ذلك الحنين إلى الماضي، لمن ذاق دفء الكانون في جو عائلي مفعم بشرارة الماضي. يبقى الاعتقاد راسخا في ذهن أي قبائلي في ثنائية: الليل والكانون؛ ذكرى لنشوة أيام زمان حيث كان الشعور الجمعي هو الرائد.

الفصل الثالث:

دراسة السياقات

إن العملية التواصلية بين البشر والقائمة على مبدأ الأخذ والعطاء في ضروب من الخطابات المتنوعة، تشترط شروطاً متضمنة في أسلوب وطريقة التحوار حتى يبلغ المعنى. تعددت الدراسات اللسانية واللغوية والتي تهدف في عمقها إلى إرساء قواعد يقوم عليها الفعل أثناء العملية التواصلية تلك بمحوريها: الفكري "المعنى المتضمن" والإنجازي "الحركة"، والتي تؤدي في سياقات مختلفة من تداولية، وإدراكية، واجتماعية-نفسية، وثقافية، والتي تعبر عن دلالات معينة في غضون نصوص من تأليف اجتماعي-جماعي. تمثل مجموع هذه السياقات طريقة خاصة في كيفية تناول المعلومات، تشمل تقنيات تتمحور كلها حول عمل اللسان "ونقصد طريقة تناول الكلام، وأداء المعنى".

تهدف هذه الدراسات والتي سار على نحوها فان دايك¹، إلى بلوغ المعنى في الفعل المشترك، والذي يصاغ في بنى اجتماعية قد تكون مشتركة أيضاً، ويكون ذلك من خلال كلمات أو مجموع كلمات متوالية في جمل منتظمة.

أولاً. السياق التداولي:

يعتمد هذا السياق على النظر إلى النص باعتباره "فعل كلامي" أو مجموعة أفعال كلامية منطوقة؛ تتحدد طبيعة هذه الأفعال بناءً على الوظائف التي تؤديها في سياق النص، فالوعود والتهديدات والتأكيدات، الأسئلة، الطلبات والأوامر... الخ هي أفعال كلامية، تتحدد وظيفتها في جمل توفر لها السياق الملائم² بفضل الشكل والمضمون المحددين. ولكي تتحقق هذه الأفعال لابد من توفر مجموعة من الشروط في السياق نفسه، ويكون أي فعل كلامي مؤهلاً لتأدية هدف ما؛ أي ليكون فعلاً منجزاً. يتحقق هذا الفعل حين تتوطد العلاقة بين مفهوم الحدث المروى والهدف الاجتماعي المرغوب تحقيقه في الوسط الإنساني. وهذا ما يوضحه التعريف الموجز لفان دايك: "قالفعل هو كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني"³.

¹ - يعتبر فان دايك من ألمع الشخصيات التي تناولت النظرية التداولية لغرض استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، وقد تمكن من إيجاد طريقة يمكن من خلالها القارئ أن يدخل وبدون صعوبة في فضاء معرفي، يمكنه الفعل، ويتمكن من تناول المعلومات بسهولة من: فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداول، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000، ص. 228.

2-العرب والفكر العالمي، من النص إلى الخطاب، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد الخامس، شتاء 1989، ص. 69.

³ - Op.cit. p228.

يَسْتَهْل الراوي سرده، خلال الجلسة العائلية، بذكر بفعل كلامي إجمالي Macro – acte de langage هو المقولات النمطية، ويهدف من خلالها إلى نقل أذهان المستمعين إلى عالم تحكمه قواعد خارقة. تشرب الأذهان لحين سماع هذه المقولات تعبيراً عن الاندماج الكامل لدخول غمار التجربة بفضل تلك الروايات ذات الطابع الاجتماعي.

يكون مقتضى هذه الوظيفة الإبلاغية تقديم الحدث (الفعل الكلامي) بمعنى التبليغ والتهديب لغاية واحدة ووحيدة هي التواصل وليس التغيّر. تستبعد المجتمعات المحافظة مثل هذا المفهوم الأخير لأنه يوضح الاختلاف البارز بين العوالم المروية والواقع المعاش، ومثل هذه المواقف قد تخلق نهضة فكرية أو اضطرابات اجتماعية!

يستغل الراوي هذه السرود لكي يترك أثراً مشتركاً، عند كل المستمعين، يلتقي عند الهدف الاجتماعي بالضرورة وهذا بفضل وظيفة كبرى هي التواصل، ولكي يتحقق هذا التواصل لابد من أن يتوفر في هذا الموقف التواصل في الأقل وجود شخصان، بمعنى أن يكون الأول فاعلاً حقيقياً والآخر مخاطباً. لا يكون هناك تبادل في الدور من حيث المتكلم أو المخاطب في الآن ذاته، وإنما يتحقق ذلك في وظيفة التوالي أي تأدية الدور نفسه من طرف المخاطب عندما يصبح راوياً هو الآخر.

1. الظرف التواصلية:

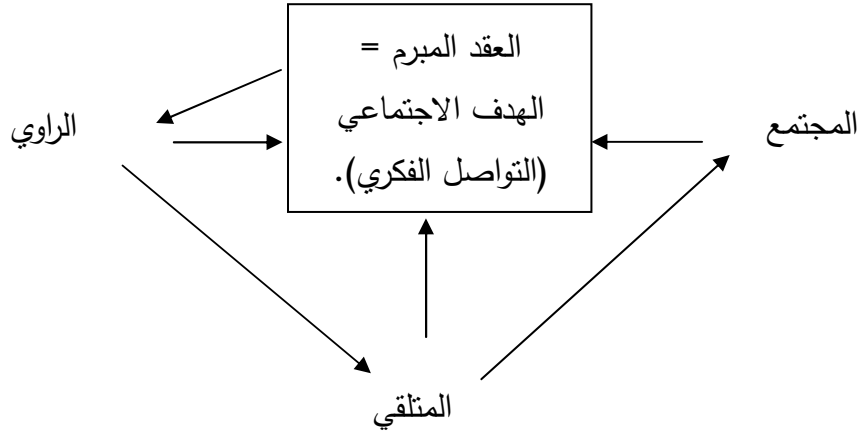
يرتكز الظرف التواصلية على مبدأ التحوار الذي يعتبر مهماً خلال عملية تبليغ الهدف الاجتماعي، ولتحقيق هذا الهدف لابد من توفر شرط أساسي هو: أن يكون طرفاً هذه الحلقة الدائمة ينتميان إلى جماعة لسانية لها نفس اللغة والترابط الاجتماعي. هكذا يتحقق الاتفاق والتواطؤ لأجل القيام بالفعل المشترك الأسمى الذي هو الوعي الاجتماعي المتضمن الأهداف التربوية المستوحاة منه.

يظهر راوي المجتمع التقليدي، كمتداول للغة وبالتالي هو الفاعل الحقيقي. يعمل هذا الراوي جاهداً على إنجاز وإيصال الخطاب بواسطة ضروب قوى فعل الكلام وتناول المعلومات في كل تحاور أي في كل حكاية يرويها أمام متلق حتى يكون هذا الأخير هو الفاعل المنجز للأفعال الكلامية. ينشأ خلال هذا التلفظ ما يعرف بالسياق التواصلية⁴، ويتعين هنا التأكيد على صفة من خاصية السياق التداولي وهي الديناميكية المحركة⁵، لأن السياق ليس مجرد حالة لفظ، بل متوالية من أحوال اللفظ. تتغير المواقف المتواجدة في الحكاية مع تغيّر الزمان والمكان، فلا تروى الحكاية دائماً بنفس التفاصيل ولهذا السبب ربما لا يتحقق نفس التفاعل دائماً.

⁴ - Ibid.p.275

⁵ - Ibid.p.258

يقوم الراوي بتوزيع المعلومات في الخطاب- داخل الحكاية لخلق الترابط، وخارج النص لخلق التواصل- وبالخطاب في ضروب عملية إنجاز الفعل المشترك: التواصل بواسطة العقد المبرم بين شركائه في التحاور وتتكون بالتالي حلقة تواصلية دائمة ذات أهداف فعالة مستهدفة.



يستلزم سرد الخطاب، في المجتمع القبائلي، ضوابطاً يتوجب على المرء احترامها، خاصة تلك التي تتعلق بتسلسل الأحداث وتزامناتها؛ وما يمكن أن يتغير يكون في بعض التفاصيل. قد يعتمد الراوي خلال عملية السرد -أو ما يمكن اعتباره عملية التحاور بين الراوي والمتلقي حيث يشترك هذا الأخير في تخزين المعلومات- إلى تبديل المعلومات والتخلي عن بعض التفاصيل إذا ما استدعى السياق ذلك. يحدث هذا عند وصف الوقائع والحقائق من أوجه نظر مختلفة في ظروف قضوية مختلفة، وتتوقف درجة تصورها على ما قد يعرفه أو يصدقه أو يعتقد به كلا الطرفين.

حتى يتمكن الراوي من تحقيق التوافق بين حالات الرواية والواقع المعاش، يستعين بموهبته الفكرية ومهاراته اللغوية، ولا يحذف تفاصيل معينة أو يضيف رموزاً أخرى إلا وهو يدرك أنها ستحقق وقعا مميزا عند المتلقي. يدرج الراوي هذه التغييرات وفقا لحدث متزامن مع الظرف وتستجيب لانشغالات الطرفين. هكذا يتمكن أيضا من حفظ مادته والأداء المتزامن حتى يؤثر على المستمع، ويكون بالتالي سيد الموقف. وهذا ما أفصح عنه بورديو P. Bourdieu في قوله: "فمن عهد إليه أن يكون ناطقا باللسان لا يستطيع أن يؤثر عن طريق الكلمات على أعضاء آخرين ويؤثر عبر أعمالهم، على الأشياء ذاتها إلا لأن كلامه يكثف الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوضت إليه الكلام ووكلت إليه أمر النطق باسمها وأسندت إليه السلطة"⁶.

6 - ببير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1978، ص. 65. نقلا عن: عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، ص. 143.

أما بالنسبة للتفاصيل التي يمكن للراوي حذفها أو تبديلها في حال من أحوال السرد فيمكن أن تكون غير أساسية، باعتبار الفترة الزمنية التي قد تُسرد خلالها. فليس مهما في أيامنا هذه، أن يصف الراوي ماذا كانت ترتدي الفتاة الفقيرة في ح خ 13 ، التي كانت ترعى "بقرة اليتامى" وكيف تغيّر لباسها بعدما تزوجت بابن السلطان؛ يقوم الراوي بحذف هذا الكم من المعلومات لأنه يدرك تماما أن المستمع (اليوم) يعرف مثل هذه الفروق، ويكون في غنى عنها.

يتضح الأمر أكثر إذا ما استدعينا مقطعاً من ح خ 12 لراويتين مختلفتين: تروي هذه الحكاية مصير فتاة خرجت مع أمتها للبحث عن إخوتها السبعة وفي الطريق شربت كلتاها من ماء بركة، فتغيّر لون البطلة إلى لون الآمة لتفقد من جرّاء ذلك سيادتها.

استعملت الرواية «مرقوشة» هذه التفاصيل: يتصارع الإخوة أمام الفاتنتين ويتظاهرا بالاعتقال، حسب وصية العجوز الحكيم amyar azemnni، ويسيل الدماء على ثيابهما وينثرا، في نفس الوقت، حبوا على الأرض ، حتى يتعرّفا على الأخت الحقيقية. حينها تصرخ الأخت الحقيقية وتطلب منهما التوقف في حين تهتم الآمة بجمع الحبوب المتناثرة هنا وهناك؛ هكذا يتعرف الإخوة على أختهم .

أما الرواية تهطالت فاكتفت بالقول التالي: نصح العجوز الحكيم الإخوة بالنظر إلى لون جلد رأس كل واحدة، لأنه لا يتغيّر مهما حدث لكل الجسد. سألنا راويتنا تهطالت عن رأيها في فكرة النظر إلى جلد الرأس مباشرة، فكان جوابها واقعياً، بأن مفعول مياه تلك البركة مثل مفعول الحنة على الشعر، تغيّر من لون الشعر أو الجسد لا من لون الجلد نفسه. أما الرواية «مرقوشة» فعلمت عن العلاقة الحميمة التي تُكّنها الفتاة لأخيها، إذ قالت: إن الدم عمره ما يتحوّل إلى ماء Idamen leemer ad uyalen d aman .

يستعمل الراوي مثل هذه الدلالات الواقعية في رواياته، لكي يستحوذ على مشاعر المتلقي وينمي فيه علاقة القرابة من جهة ويغذي ذكاه من جهة أخرى، آخذاً في الاعتبار مدى استعداد المستمع وكذا قدراته في الاستيعاب الإدراكي.

إذا ما اعتبرنا أن هذا المتن الحكائي، الذي بحوزتنا، هو أفعال كلامية قيلت في سياق تواصل تقليدي، وأن تلك الأفعال تحتكم إلى الشفوية كعنصر مهم أثناء عمليتنا التلقي والإدراك، فقد لن نتمكن من تفسيرها وبلوغ المعنى على النحو الذي كان مقصوداً آنذاك. يحتوي الفعل الكلامي على بنيات ذهنية متنوعة، ولما كان يؤدي في واقع غير واقعي فلا يمكننا حصره لا حال إنجاز ولا وقع نتائجه فقط ما يمكن توقعه داخل الرواية نفسها؛ لكن توجد أمور بديهية لا تتغيّر مع تغيّر الزمن، فقط التفاصيل التي يمكن لها أن تتغيّر. نأخذ هذا المثال : في أيامنا هذه، تستعمل النساء خاصة ألواناً عديدة لصبغة الشعر وهي تعطي نفس النتائج، أي لا يتلون جلد الرأس.

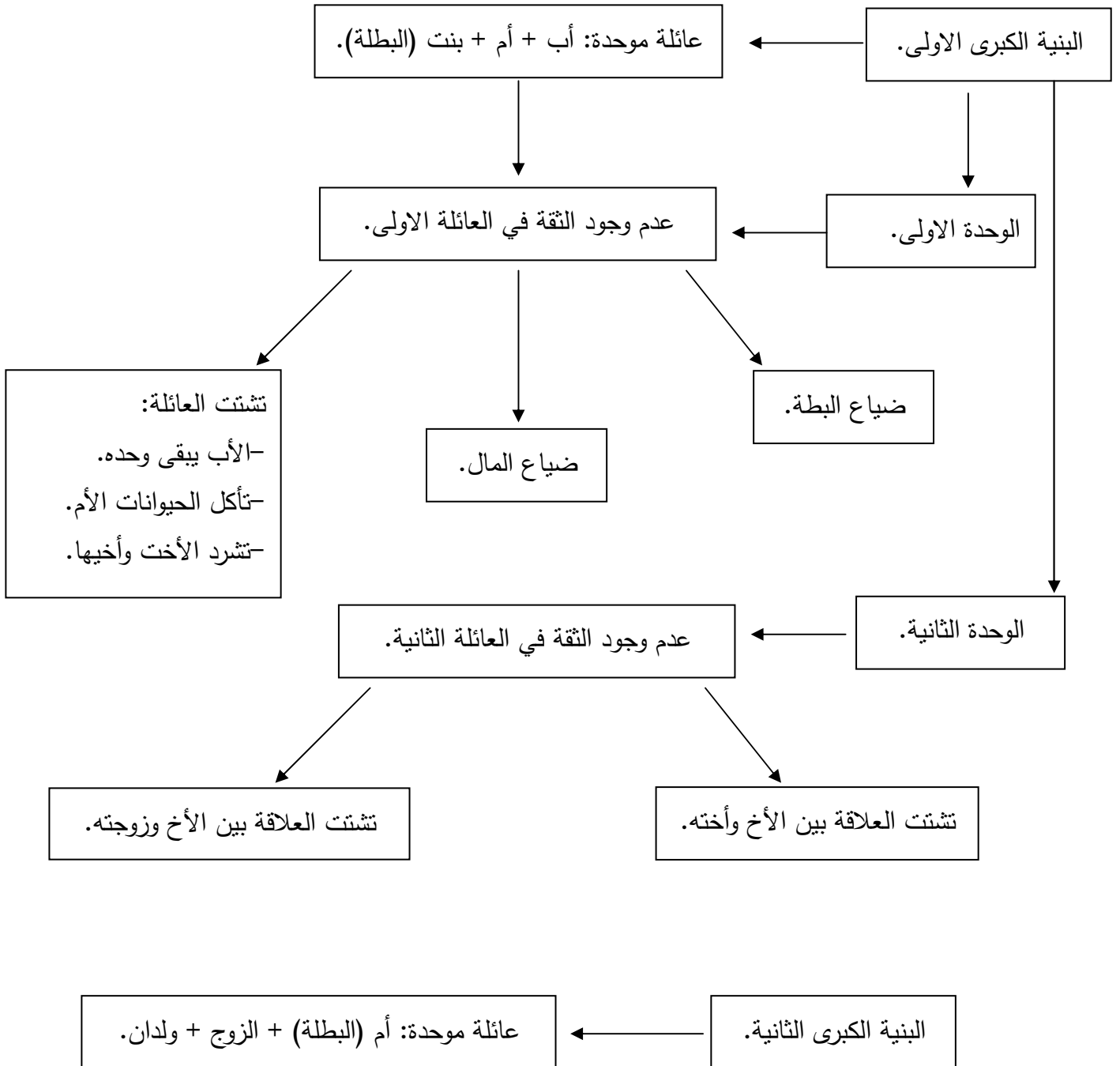
نشير هنا، أن التأويل نفسه حدث لحال انجاز الفعل (التقاتل بين الأخوين) داخل مجتمع الرواية نفسها
 ح خ¹² بين البطلة وإخوتها، من اجل إثبات العلاقة الأخوية التي يربطها عنصر الدم. تحصلنا على
 نفس التأويل في مجتمع المتلقي، حين طلبنا من بنات الرواية «مرقوشة» تأويل هذه الجملة "تصارع الأخوة
 من اجل التعرف على الأخت الحقيقية".

قد يكون تأويل بعض الحالات التي يتم فيها إنجاز الفعل الأولي لموضوع ما ذا طبيعة واضحة:
 لننظر في الجملة التالية من ح ش² "فتحت الفتاة باب الخم". قامت الفتاة بفتح الباب لغرض مسبق وبسيط
 هو أن ترى فقط البطة التي اصطادها أبوها، لكن إذا ما أعدنا بناء كل الأغراض التي أحاطت بفعل "فتح
 الباب" فنجدها مركبة: ل ترى البطة/ لتهرب البطة/ لتهرب كل من الأم والبطلة.

يبدو هذا التركيب معقداً في الظاهر فلإنجاز فعل واحد تتحقق متوالية من الأفعال، ويمكننا هنا
 كملاحظين أن نتأكد من نتائج إنجاز الفعل التي يريدها الفاعل "الفتاة" أنها تمت وفقاً لخطة اجتماعية
 (ورائية) محكمة، تدفعنا هذه الأخيرة إلى البحث عن المعلومات المتعلقة بالأغراض، فغرض الفتاة كان
 بسيطاً، لكن غرض المجتمع كان معقداً ومقصوداً حيث استدعى متواليات من الأحداث في متواليات من
 الأفعال لتنتهي إلى غرض واحد هو الحكمة التي انتهت بها الحكاية: أن الطامع في المال مذلول
 medmum bu udrim a mmi، إذا ما قارنا هذا القول الأخير بفعل الأب فقد يتوافقا معه ضمناً: الأب
 قد منع فتح الباب تحذيراً حتى لا تهرب البطة، ويتمكن من بيعها وجمع المال. ولما كان التحذير لم يسبق
 تفسيره، كانت النتيجة ضياع المال لضياع البطة ثم تفرقت العائلة. تم التفريق بين أفراد هذه العائلة، لسبب
 عدم التواصل بين أطراف العائلة الواحدة ربما لعدم وجود الثقة بينهم. يتكرر الموقف نفسه وبالتالي تحصل
 نفس النتيجة، في نفس الحكاية هذه المرة لفقدان الثقة بين الأخ وأخته "البطلة" عندما كذبت زوجة الأخ
 وأخبرته بأن أخته حامل، فعلت ذلك لأنها طمعت بالمال لها وحدها، فأفقدتها هذا الموقف حياتها في
 الأخير.

إذا ما تعمقنا في مفهوم الفعل الإنجازي "فتح الباب"، واعتبرناه مخالفة بعد الفعل الكلامي "تحذير" فإننا
 نحصل على التغير الاجتماعي الحاصل من جراء فعل كلامي "لا يثق في الآخر". تتفرع من هذا الفعل
 الأخير، متواليات أفعال إنجازية أخرى متشابهة:

الفصل الثالث



تتوالى هذه البُنيات [(الوحدة/التشتت)،(التشتت/الوحدة)] على أساس البناء الشامل للكون (الحياة/الموت). تشكلت البنية الأولى بسبب الفعل الإنجازي "فتح الباب"، أما البنية الثانية فتشكلت بفضل الفعل الإنجازي "ربط الأخ البطلة إلى الشجرة في الغابة". تلتقي البنيتان في مفهوم الغابة (الخلاء) ومفهوم الأنثى (البطة/البطلة) مع نتيجة محتملة "المصير المجهول".

ارتبط خروج الفتاة بحدث "البحث عن الحظ"، وأثناء خروجها ذاك تغير مصيرها وبصفة لاإرادية مرتين بحجة اتحاد العالمين: الاجتماعي (العائلة) والطبيعي (الغابة)؛ كما حدث ترابط بين عدم وجود التماثل وعدم وجود الأمان، فنتج مصير آخر للبطلة هو الخروج إلى المجهول. نستخلص من هذه العبارة: "تأكل الوحوش الأم وتبقى الفتاة وحيدة مع أخيها الرضيع"، قضيتان متلازمتان ومحتملتان لنتائج بنية القضية العائلية، التي تشمل موضوع "الانفصال". تنتمي كلاهما إلى نفس الإطار: إطار التشتت العائلي في ظل الحكم الأبوي⁷. نتيج مثل هذه البنية، بدورها، إطاراً معاكساً هو الاتحاد العائلي في ظل الحكم الأموسي، وهذا ما نصت عليه خاتمة الحكاية عندما تزوجت البطلة. تعبر هذه القضايا عن لعبة الكون المتواصلة بين العالم الاجتماعي والعالم الطبيعي الذي ينتهي إلى الزواج، والذي يعد ترابطاً طبيعياً.

إن المعرفة المتعلقة بالشروط الضرورية لإنجاز الأفعال تتعلق بالقدرة على الفعل، والمعرفة بالفعل، وهما يحتكمان إلى شروط أخرى منها فيزيائية (القدرة على الحركة)، وسيكولوجية (الخوف /الشجاعة)، واجتماعية (المباح/الأعراف/الالتزامات/القواعد...الخ) وهذا ما سنحاول فهمه من بعض تلك الأفعال الكلامية المتتالية والمتداولة داخل سياق النص.

2. الهدف الاجتماعي:

تعتمد حلقات الرواية على هذه الأفعال الكلامية التي ترتبط بالضرورة، بالعرف والتقاليد لتحقيق التضامن الذي هو الهدف الاجتماعي الأسمى المنتظر والمستهدف. يستعين الراوي بالتماثيل الرمزية الاجتماعية آخذاً في الاعتبار جميع العوامل النفسية والاجتماعية التي يمكن أن تكون متوفرة في الواقع التقليدي آنذاك. لابد أن يكون المتلقي منتبهاً إلى نفس الجماعة اللسانية التي ينبثق منها الراوي المتكلم بنفس اللغة، حتى يكون هذا الأخير مدركاً لرغبات وإرادة المتلقي وكذلك الأشياء المفضلة لديه بحكم الاحتياجات المعاشة في نفس الواقع الذي ينتمي إليه الاثنان. تعتبر العبارات النمطية الختامية فعلاً كلامياً مكماً ومؤملاً ليتحقق التوازن الاجتماعي وذلك بغرس روح الصبر والأمل في المتلقي.

إذا ما حاولنا أن نتعمق في مضمون أي حكاية باعتبارها مجموعة لا متناهية من السياقات، فسلاحظ أنها تطرح أوضاعاً خاصة ترتبط بمفهوم السياق الواقعي التقليدي. يتحدد كل سياق منها في الزمان

⁷ -أخذنا هذه المصطلحات عن: عبد الحميد بورايو، الحكايات الخرافية للمغرب العربي، دراسة تحليلية في "معنى المعنى" لمجموعة من الحكايات، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص. 43.

والمكان بالضرورة، حتى تتحقق من خلاله النشاطات المشتركة والممكنة بين كل علاقة اجتماعية وفعل كلامي مسرود؛ ولكي يحدث التوازي أو التوافق بين العلاقات الاجتماعية المسلّم بها عرفياً: (الصداقة/العائلة/السلطة/الحب/الخداع...الخ)، مع الأفعال الموافقة لها (العمل/الاحترام/التعقل...الخ) لابد من تحقق الشرط الأساسي الذي هو الفعل المتمم "الإخضاع لامتحان". أما بالنسبة للأحداث المستدعاة في هذه السياقات فقد يكون بعضها ممكن الحدوث والبعض الآخر متخيلاً. يبقى المهم بالنسبة للمجتمع التقليدي، أن يراعي الراوي تلك السياقات حتى لا تتحرف عن الهدف الأساس: التواصل والتضامن.

تتدخل العوامل النفسية والاجتماعية لتحريك هذه الأفعال وإعطائها صبغة واقعية خاصة حتى تلقى صداها عند العقل البشري أو بالأحرى يتقبلها الفكر التقليدي آنذاك؛ فعندما تتدخل إحدى القوى الغريبة، في الحكاية، لتحل مشكلة ما، تعرض لها البطل. يتدخل عامل أساسي في تصديق أو تكذيب ما حدث له وهو "المعرفة بالكون" التي قد يمتلكها مستعملو اللغة بما في ذلك الراوي والمتلقي. تكون هذه المعرفة خلاصة التجارب الإنسانية التي يكتسبها الفرد مع مرور الوقت، يستعين بها وقت لزمت الضرورة وكثيرا ما تكون هذه الصفة ميزة عند الراوي فقط. أخبرتنا راويتنا «مرقوشة»، أنها كانت تصدق بكل شيء ذلك أن معرفتها بالكون محدودة فهي لم تذهب بعيدا وراء الجبال يوما، ولم تسافر إطلاقا، وما تعتبره سفرا، خروجها من بيت أهلها إلى بيت زوجها. وتستند في تصديقها بكل ما يروى لها من ذلك الغريب إلى عامل "الثقة" المتبادل بين كل أطراف العائلة، ويكون بهذا والدها أوجدها مرجعا أساسيا لها وتغطي وضع عدم وجود التجربة لديها، ولا تحاول أن تستفسر عن أي أمر غريب لأنها مقتنعة بأن كل ما هو غريبا، ليس إلا تكملة لسنة الحياة.

اتضح لها بعد مرور الوقت واكتساب التجربة أن كل ذلك، يعد بشكل من الأشكال استجابة لرغباتها النفسية والتي لها علاقة مباشرة بالغريزة الأساسية في طبيعة الإنسان، وعن قصد "الهُو"، أن كل شيء يمكن أن يتحقق يوما ما، فقط الصبر. نتأمل الموقف الذي حدث للزوجة في ح 4، والذي يعرض لنا زواج أم هربت من طغيان الغول، وتركت زوجها الآدمي لتتزوج بثعبان وهذا ما نلاحظه في تمثيلنا الآتي، بالتوازي بين الشخصيتين اللتان التقتا في الحكاية.

الأم ← الطبيعة الإنسانية ← الطبيعة العاقلة ← الأنا الأعلى

الثعبان ← الطبيعة الحيوانية ← الغريزة الطبيعية ← الهو
يعتبر زواجها بالثعبان موقفا متعارضا ومتناقضا مع العرف الذي أنشئ وفقه مبدأ الطبيعة الإنسانية: أن يتزوج الإنسان مع بني جنسه، لكن في لحظة ضعف يكون هذا الفعل المتداول بديهياً بحكم ضرورة حدوثه، لأنه سيساعدها (في قرار نفسها أي تلك الأم) من اكتساب قوة حيوان "ثعبان" ضد آخر "غول"،

وبنظرة أخرى يكون استجابة لحاجة نفسية لها علاقة مباشرة ودائمة مع الجنس؛ كما يمكن اعتباره فرصة جديدة لتقرير المصير الأنثوي وتغيير النظام ربما من أبوي إلى أموسي، أو يكون تلميحاً لبداية الزواج الاعترابي، وكأنه هروب من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع لتوفير الحماية والغذاء للولد.

وإذا ما استندنا إلى التحليل النفسي في فكرة زواج تلك المرأة بالشعبان، فهو يفسره على أنه حاجة إنسانية ضرورية بحكم الطبيعة الغريزية، أما بحكم المعقول (الفكر الاجتماعي) فلا بد أن يتم وفق حدود القانون العرفي الاجتماعي. نتأمل فعل "هروب المرأة"، ونسأل لماذا هربت من الغول: حذرت المرأة زوجها من وحشية الغول وطلبت منه الهروب معاً، لكنه رفض تصديقها فهربت مع صغيرها. قد يعتبر هذا الفعل وعياً منها للحفاظ على النوع من جهة (الغول كان سيلتهم الجميع) ومن جهة أخرى فأين لها مما سيوفره لها الشعبان: "بيتاً تحتني فيه هي وولدها". إن هذا الزواج قد تمّ طبقاً للعقد الاجتماعي المثبت وهو الطلب للزواج بالتراضي؛ عقد مثبت ومصادق عليه اجتماعياً، جعل المرأة تقبل دون تردد. تدفع مثل هذه المواقف بالمتلقي (جزء من هذا المجتمع) أن يتقبل الأشياء التي يسمعها من وجهة نظر فعاليتها لا من وجهة نظر إمكانية حدوثها، إضافة إلى الراحة النفسية التي تتحقق من خلال تلك المواقف الغريبة خاصة، ونحن أمام متلق يعيش ظروفاً اقتصادية قاسية آنذاك؛ فكيف لا تنغمس النفوس داخل تلك المتتاليات وتزيج من أمامها القواعد المتواطئ عليها في المجتمع (الواقع المعاش). يوجد هناك عنصراً أساسياً، يُدعم فكرة التصديق وهو "النية"، وهي صفة يتسم بها المجتمع التقليدي وتكون ناتجة دون شك من المعرفة المحدودة بالعالم.

اقترح توظيف هذه الاستعمالات من الغريب والعجيب كرموز في النسق الدلالي للحكاية حتى تولد تفاعلاً متميزاً وتؤمن تكامله بين خيال المتلقي ومشاعره. لا ننسى دور الراوي الذي لا يغفل أن يستعين بتأويلاته، أو تعليقاته لجعل المتلقي يصدق بما يسمع رغم أنه يستدعي مقارنة ذلك بالواقع المعاش. نتذكر، أحياناً عندما نتحدث الرواية (سواء الأخت «مرقوشة» أو الجدة تهطالت) عن أمر غريب في الرواية كوجود الغول أو زواج غير طبيعي كانت تستدل بكلمة *Zik yella iderru waya*، بمعنى أنه في الماضي كان يحدث هذا، عندما كانت الحيوانات تتكلم وتتعاون مع البشر... الخ، يستعين الراوي بهذه العبارات حتى يجعل مما يقوله شيئاً معقولاً يصدق به، وكذلك حتى لا يتوقف السرد ليطلب منه أي تفسير، فلا تُمنح لأي كان فرصة لذلك.

3. الرغبة والمعقول:

إن ما يجعل هذه الأفعال الكلامية مثل (الطلب للزواج) في هذه الحكاية ح 4 معقولاً ويمكن تصديقه، هي تلك العلاقة الضمنية التي تجمع بين معاني مختلف المتتاليات التي تمد الفعل الأصل "طلب الزواج"

تعليلًا وإقناعاً بإمكانية الحدوث. يتم هذا وفق شروط لا بد من أن تتضمنها بالضرورة تلك الأفعال الكلامية المتداولة في سياقاتها، والتي نجدها قد تتابعت في الحوار القائم بين المرأة (البطلة) والشعبان. وهي كما يلي

- المرأة ————— افتحي يا مغارة الشعبان -fteh a lɣar n yizrem. ————— معرفة/استعداد.
- الشعبان ————— أدخلي يا صاحبة الحظ الكبير. kcem a lalt n seɛd-im yeqwa. ————— الرغبة.
- المرأة ————— ها أنا ذا، يا من كتب لي فوق الجبين. - aql-i usiy-d a win yuran di twenza. ————— الرغبة/القدرة/الاستعداد.
- الشعبان ————— توفت زوجته وتركت له ولدا. ⁸ -tmut-as tmettut-is i yezrem. ————— استعداد/قدرة/رغبة.

تؤدي كل هذه الشروط: الاستعداد/القدرة/ الرغبة فعلاً كلامياً واحداً، يهدف إلى إتمام الفعل الكلامي الأساس: "الطلب للزواج"؛ ولا يبدو أن هذا الفعل متداولاً كفعل كلامي مستقل في كل الحكايات، بل يرتبط بمزايا ذاتية لها علاقة وطيدة بمبدأ الرغبة. لاحظنا في سياقات الحكايات نوعان من الرغبات:

- رغبات ممنوعة يقع على صاحبها العقاب أو القصاص.
- رغبات مشروعة معترف بها من طرف كل من: المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد، والعرف الذي يحتكم إليه.

تأتي الرغبة الممنوعة لتعبر عن مشاعر غريزية مكبوتة تستجيب لطلبات "الهو" وهذا ما عبر عنه الرجل (البطل) في ح 9، حين رضع من ثدي الغولة وهرب بابنتها دون إتمام فعل "الطلب للزواج"، ونتيجة لذلك فقد عانى وتحمل كل منهما عبء المخالفة وإن كانت المرأة "لونجة" هي من تلقت أقصى العقوبة. رغم أن ذلك الفعل تحقق في مشروعية النوع الثاني للرغبة، والذي يدخل في مضمون "التضامن الأخلاقي"، إذ يحاول أن يضبط مشاعر الفرد ويوجّهه كما يقوم تصرفاته فيما قد يتوافق مع شروط النسق الذي ينتمي إليه. قد اشرنا فيما سبق، إلى أن هناك عواقب تلحق بكل من يخالف هذه المحظورات أو القواعد التي أسسها المجتمع التقليدي. تتمثل الطبيعة في ح 9 لتعاقب "لونجة" التي هربت مع البطل رغم أنها تزوجت به عرفياً، وتحولها من طبيعتها البشرية كزوجة جميلة (إنسانة لها مشاعر) إلى طبيعة حيوانية في هيئة غولة (تلتهم البشر والحيوانات).

⁸ - ح 4، مقاطع: 17، 18، 19، 21 على التوالي.

يبدو هذا القصص قاسياً على عنصر الأنثى، والأحداث التي توالى في القصة دفعتنا من أن نطرح سؤالاً، من ينتقم من مَنْ: هل الطبيعة من تنتقم من الأنثى بأن حولتها إلى حيوان مفترس، أم المرأة كحيوان مفترس تنتقم من الطبيعة بما فيها البشر والحيوان؟

أما في ح خ4 فقد ظهرت البطلة (الأم) في البداية كإنسانة رقيقة حاولت إنقاذ عائلتها (أو السلالة البشرية) من الزوال بسبب شراسة الغول، ثم تحولت هي فجأة بسبب الغيرة إلى كائن فقد مشاعر الأمومة. حاولت هذه الأم أن تغدر بابنها وتقتله مع ربيبها وتخدع بهذا زوجها الثعبان الذي آمن لها الحماية من الغول.

قد نعتبر هذه التحولات كردود أفعال لمشاعر مكبوتة لكائن المرأة، لأنها توضع دائماً رهن مواقف لا تترك لها حرية الخيار إطلاقاً.

تعتبر هذه الأفعال والتحولات، في هذه الحكاية مثلاً، عن حاجة آنية هي الصراع من أجل تحقيق الذات، إلا أنها مع طول السرد اتسمت بالهدف الاجتماعي الذي يكون هو الأسمى: الحماية/ تحقيق الذرية وتواصلها /أو الحفاظ على الانتماء العصبي، والعمل على التوحيد بين قبيلتين (القرية والمملكة) دون سابق إشارة. يتحقق هذا تحت راية الزواج والفعل الدلالي المؤسس "الرغبة"، إلا أنه من خلال النص، لا يبدو أن هذا الهدف "الزواج" سيتحقق للفرد بمجرد الرغبة، إذ لا تكفي وحدها بل تستدعي قيوداً مؤسسية لتكملة الفعل الكلامي "الطلب للزواج"، مثل الإخضاع للامتحان الذي يتوجب على البطل اجتيازه في أغلب النصوص: ح خ6، ح خ14، ح خ17...الخ.

إن ما تحمله هذه الأفعال من معلومات إدراكية وأفعال تتوجب شروطاً لتحقيقها، قد لا يمكن التعرف عليها واستخلاصها إلا بحسب السياق الذي قيلت فيه. نقصد بالسياق عنصرين متكاملين متلازمين: الزمان والمكان.

نحاول هنا، وصف الوقائع والحقائق التي قيلت في سياق هذه السرد، من وجهة نظر تكون مختلفة بالنسبة للطرف الذي قيلت فيه أي: زمن القول الأول (المجتمع التقليدي). لا يمكننا إثبات أن هذا ما كان يدور في ذهن المشارك في سياق التحوّل (الجلوس للاستماع والتحوّل مع معطيات النص). إذا ما حاولنا إبرام علاقة بين الخصائص التداولية لكل زمن فإننا سنلاحظ وجود ترابط واتساق في توزيع المعلومات التي توفرها المتتاليات من الجمل التي تتشكل داخل الخطاب، سواء كان حكاية أو خطاباً سياسياً مثلاً. وبغض النظر عن ما كان يدور في ذهن المتلقي آنذاك، فيمكن أن نفرض بأن تكون أفعال كلامية وردود للأفعال الكلامية تلك، إشارة لبدايات تغيير الفكر الإنساني وبرز ملامح العصر الجديد، كما قد تكون سبباً للتطور الاجتماعي الحاصل اليوم.

4. البنيات الكبرى:

تعتمد البنية الكبرى إلى استخلاص بنيات النص الأكثر جوهرية وصلة بالموضوع، ثم تحليله على مستوى أشمل وأعم لبلوغ المعنى الإجمالي الذي يعرف أصلاً باسم الموضوع Le Thème⁹. تتكون بنية كل نص من مجموعة قضايا تعرض وقائع على مستوى أعلى، وبناءً عليه يمكننا أن نصف حدثاً من بين المواضيع (الحكايات) المقترحة في ح ش 2. تعرض هذه الحكاية هذه المواقف: "تذهب زوجة الأخ مع أخته إلى الغابة"/ "أحضرت الأولى بيض ثعبان"/ "طبختها وأعطتها لأخت زوجها لكي تأكلها على أساس أنها بيض حجلة"/ "أكلتها الأخت وحملت"/ "ربطها أخوها إلى جذع شجرة"/ "يكون هذا الفعل الدنيء من يتسبب في هلاك زوجة الأخ فيما بعد". بإمكاننا وصف حدث "طرد الأخت" على مستوى أعم بواسطة القضية التالية "خُدعت أخت الزوج ببيض الثعبان"، وتكون هذه القضية الأخيرة هي موضوع السرد، الذي عرضت من أجله تلك التفاصيل المتعلقة بمراحل الخدعة ونتائجها.

نقوم بمقاربة هذا التحليل ونأخذه من وجهة نظر القارئ اليوم فإنه، دون شك، سيختار من نص معين عناصر تبدو له مهمة ومريحة بحسب اختلاف اهتماماته ومعرفته بالكون. يسمح لنا هذا القول بأن البنية الكبرى قد تتغير من شخص لآخر، أما في الوسط التقليدي فقد ترتبط بقواعد كبرى تعرف بـ macro-règles¹⁰، تحدد لها اصطلاحات الاتصال بين مستعملي نفس اللغة، يعني هذا أن مبادئ وأسس تكونها تكون نفسها رغم إمكانية وجود اختلافات بين أفكار المثقفين.

يعتبر دور الراوي متميزاً، إذ يسرد دائماً حسب المقام وي طرح خلال الجلسة العائلية موضوعاً ملائماً ويأتي بحكاية توافق ذاك الموضوع. لا يغفل الراوي خلال هذه اللحظات المهمة من السرد، أن يضع قواعد المقام بتسلسل حتى يتمكن أي متلق من بلوغ نفس المعنى تقريباً، فيتفق الكل على نفس الجوهر ونفس المضمون انطلاقاً من نفس المبدأ.

يعتمد الراوي على هذه البنيات الكبرى لتفسير المضمون الإجمالي لحكاية ما ك طرح موضوع الحظ، وحسب ما تعتقد به راويتنا «مرقوشة» فإن كل واحد منا يخرج للبحث عن حظه بنفسه إذا لم تكن أمه قد اهتمت بذلك kul yiwen yettqellib yef zher-is, ma yella yemma-s ur as-teɛdil ara tawenza ويتوافق هذا مع قولها في الختام win yesɛan zher, tenna yemma-s yeɛmer بمعنى أن من يكون محظوظاً، فنقول أن ابنها صالح.

يختلف مفهوم الحظ عن مفهوم القدر في ح ش 4، يتضح هذا من فكرة "خروج" البطل للبحث عن حظه. يكتشف البطل سبب فقره فقط لأنه غير محظوظ، في حين يتزايد ثراء أخيه بين ليلة وأخرى، فقط

9 - Ibid, p. 64.

10 - Ibid.

لأنه محظوظ، فلا يقتنع بالبقاء على تلك الحال ويقرر الخروج. إن فكرة الخروج للبحث عن "الحظ" تجعل المتلقي يقتنع بأن القدر¹¹ ليس بمعنى الانتظار على الحال التي يكون قد وجد عليها، بل لابد من أن يكون هذا الوضع الأول هو الدافع والمحفز لتغييره.

عرضت ح ش⁴ قضية الحظ بطريقة فلسفية نوعاً ما، إذ أن فكرة الخروج للبحث عنه يعتبر كفعل كلامي وصفي، يصف حالةً فاعلةً للبطل الذي ينطلق لتغيير مصيره أو ما كُتب له، مقارنة مع الوضع الأصل (حظه الأول لم يكسبه شيئاً). يكون مثل هذا القرار أو الفعل الكلامي ضرورياً لتحقيق الوظيفة الإجمالية للنص "تحقيق الذات"، تبين لنا معنى ذلك من خلال مجموعة الأفعال الكلامية التي تتابعت في سياق النص منها: القرار، الخروج، الأسئلة، الوعود، الطلبات، الأوامر ثم التحقيق. تلتقي هذه الأفعال، في مجملها، عند فعل كلامي واحد مثبت هو "البحث عن الحظ". صرح البطل عن رغبته في البحث عن حظه، في جملة مركبة: "سأخرج اليوم للبحث عن حظي ولن أعود حتى أجده" (مقطع 25)؛ فلا غرابة إذا فكرنا في أن تكون كل الجمل السابقة تعمل كفعل كلامي واحد، حتى تثبت فكرة الاستعداد للخروج وتحقيق الطلب. تأسف البطل من وضعه، قائلاً: "وأسفاً، إن حظي قد كان نائماً ahlil ziy zher-iw yettes" ثم استعدّ للخروج. اكتشف البطل حالة مضطربة كائنة فيه، ثم انطلق ليغيّرها إلى حال ثابتة لازمة أي ضرورية.

جاءت الأفعال الكلامية السابقة، لتعليل سبب الخروج وتدعيمه. تمثل الفعل الكلامي الأول، في الحوار الذي دار بين الأخوين حتى يتعرف البطل على سبب عدم تناسب فرص الثراء بينهما؛ ثم أتى الفعل الكلامي الثاني في سؤال البطل (غير المحظوظ) حظه عن سبب عدم جلب الثراء له. تحث الوضعية غير المستقرة البطل، أن يخرج لتحقيق الفعل الأساس "الزواج" الذي هو اجتماعي بالضرورة. يكون هذا الفعل الكلامي الأخير متواجد ضمناً في السياق، يعبر على أن الثراء الحقيقي للفرد هو الزواج، مما يؤكد فرضية الكون أن الإنسان كائن اجتماعي بالضرورة.

إن نفس البنية الفكرية "الخروج للبحث" في ح خ⁶، تظهر مع موضوع "البحث عن الزينة المائة". تصور هذه الحكاية بطلاً يملك تسعة وتسعين زينة، إلا أن محيطه الاجتماعي يلح عليه بأن يجد الزينة المائة، حتى يكتمل عليه نصاب الحياة. نعد هذا تحريضاً ضمناً على إتمام الفعل الكلامي "الطلب للزواج"، إذ توالى مجموعة من الأفعال الكلامية في بنية كبرى تحمل فكرة إبلاغ البطل من طرف القبيلة في صيغة المجهول لو كان لديه تسعة وتسعين زينة فلابد من إحضار الفتاة ذات الزينة المائة. lukan yesæa tesæa utesæin zzin, ilaq ad d-yawi taqcict n myat zzin

¹¹ -نذكر هنا فلسفة سرفانتس عن القدر في روايته المفعمة بالخيال، يراجع: Cervantés, *Don Quichotte* ENCARTA 2005-2006

تسلسلت مجموعة أخرى من الأفعال الكلامية على طول السرد، وتضمنت معلومات عن العالم الحيواني وقد كانت مخزنة في ذهن البطل. سمح هذا الكم من المعلومات للبطل أن يحقق الوظيفة الإجمالية للنص، أو بمعنى آخر أن يجتاز الاختبار ويتحصل على الزينة المائة. كانت للبطل معرفة مسبقة بخصوصيات كل حيوان يلتقي به في الطريق وقد مكّنه هذا من تحقيق توافق بين القطبين الدالين [الإنسان/الحيوان]. نتوصل إلى فكرة أن، لا أحد يمكنه العيش لوحده بمعزل عن الآخرين، لا الإنسان ولا الحيوان. تبين هذا من فعل البطل "إيقاف النزاعات" القائمة بين تلك الحيوانات، وتقديمه المساعدات الغذائية لها. تحمل هذه المساعدات هدفا مضمرا. تأتي تلك الحيوانات لتقديم العون للبطل أمام الاختبار الصعب الذي فرضه السلطان عليه. جاء هذا في إستراتيجية فعالة مكنت البطل من بلوغ الهدف فيما بعد، وهي ابنة السلطان المعروفة بجمالها الرائع فيتقدم بطلبه للزواج بها.

تتمثل مهمة التداولية في عرض مجموعة الأفعال الكلامية الممكنة داخل نص واحد، وتحيطها بالشروط اللازمة، حتى يكون النص ملائما لأداء وظيفة معينة داخل سياق معين. قد تختلف تلك الأفعال الكلامية من حيث معنى الوظيفة، لكنها داخل السياق تتوحد وتتوجه لتحقيق نفس الغرض. تتأتى هذه على نشاط لغوي في البداية فتبرز من خلاله صفات القائمين بالفعل، ثم تمد المقاييس الفكرية والجسدية لكل شخصية مؤهلة لأن تشغل مكانة ما أو منصبا معينا، بفضل معرفة مسبقة بالشخصيات المتواجدة وبالتاريخ الاجتماعي. وهذا ما نلمسه من قول الجيلالي دلاش: "الفعل اللغوي بوصفه مصدر كل ما هو تاريخي في اللغة"¹²، نستخلص انطلاقاً من هذا القول أن كل فعل كلامي يؤدي وظائف لغوية، وقد حصرت هذه الوظائف في أربع أساسية هي: الأمر، الإخبار، التعبير والنداء ثم الانجاز. وتتضافر كل وظيفة منها إلى أخرى فرعية¹³.

الأمر: تأخذ هذه الوظيفة صفات عديدة بين الأفعال الكلامية، قد تصل إلى أقصى درجة من الشدة مثل التحريم، وقد تتفاوت بين المنع والإكراه ثم بين النصيحة والشرط.

أخذنا نماذج من بعض الحكايات التي بحوزتنا قدمناها في الجدول التالي، مصحوبة بأمثلة:

12 - الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية،

الجزائر، 1991، ص13. عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي، ص 144.

الفصل الثالث

التحريم	المنع	الإكراه	النصيحة	الشرط
ح ^خ 13: تُرغم الزّابة زوجها على بيع بقرة اليتامى، لكنه في السوق ينادي بتحريم شراءها.	ح ^خ 13: منعت الأم زوجها قبل وفاتها من بيع البقرة أو ذبحها.	ح ^خ 13: أكره الزوج على بيع البقرة ويحرم بذلك أولاده منها.	ح ^خ 13: تتصح الأم ولديها من قبرها بأن يرحلا عندما انقطعت وسائل العيش.	ح ^خ 13: تقبل الفتاة بالزواج من السلطان، شرط أن يُبقي على حياة أخيها التيس.
ح ^خ 16: تحرم البطلة على نفسها الزواج من أخيها، لكنه يلاحقها وتختبئ في غار.	ح ^خ 12: يمنع الإخوة أختهم من الخروج خوفا عليها.	ح ^خ 12: أكرهت البطلة من طرف آمتها على النزول من فوق حصانها بعدما اسودّ لون بشرتها	ح ^خ 12: ينصح الإخوة أختهم أن تخذع الغولة بأنها مريضة، فتدخل إلى البيت وتحرق	ح ^خ 12: تشتري الغولة على البطلة أن تمشي على الإبر مقابل شعلة النار.
ح ^خ 17: وضع أهل القبيلة علامة تحريم قطف التين قبل أوانه، تعرف بـ "افذال agdal".	ح ^ش 2: منع الأب عائلته من فتح باب الخم، حيث توجد البطة التي اصطادها.	ح ^خ 9: يرضع البطل من أثداء الغولة كرها، حتى لا تأكله.	ح ^ش 1: ينصح الحكيم الأب بذبح بقرة حتى يتمكن من استرجاع ابنه "الطائر".	ح ^ش 2: تتصح الأرنبة البطلة، من مساعدة كل امرأة تجدها في طريقها حتى ترضع أخاها.

الفصل الثالث

ح ش:1	ح ش:2	ح ش:1	ح ش:4
تتدخل الطبيعة، عن طريق حبة فول تنبت في غير أوانها، لمنع الأب من قتل ابنه، لأجل إرضاء رغبة زوجته.	أكرهت الأم على مغادرة بيتها، خوفا من عقاب زوجها إذا ما عاد ولم يجد بطته التي هربت بسبب عدم احترام الحظر.	ينصح البطل والده بان لا يفسد حبة الفول التي نمت في غير وقتها.	اشتراط السلطان على كل من يرغب الزواج بابنته، أن يجد اسمها الحقيقي.

الإخبار: يأخذ أشكالاً متنوعة، فقد يظهر بصفة مباشرة، كتبادل معلومات بين شخصيتين، وقد يفوق ذلك إلى درجة التنبؤ بالحدث، عن طريق الحلم أو الحدس، وقد يكتسي بصيغة سلبية، حي تحويل الخبر إلى ادعاء، كما سنلاحظ ذلك في هذا الجدول، في بعض من النماذج:

الإخبار	ممارسة طقس	النبوة	الادعاء
ح ش:6 بلاغ جماعي: يخبر أهل القبيلة البطل بوجود الزينة المائنة، ويحثونه للخروج بالبحث عنها، حتى تكتمل زينته في الحياة.	ح ش:2 تطلب البطلة من ابنها أن يطلب منها رواية حكاية، عندما تلتحق ببيت أخيها، ويكون ذلك ليلا حول الكانون. تروي الأم لهم حكاية عن غدر زوجة أخيها.	ح ش:6 تتنبأ البطلة عن طريق الحدس بنوايا زوجة أبيها التي تريد التخلص منها ومن أخواتها، فتأخذ معها ذخيرة من الجواهر.	ح ش:2 إدعاء زوجة الأخ بحمل أخت زوجها، فيربطها في الغابة للتخلص منها.
ح ش:9 تطلب الغولة من ابنتها لونجة معلومات عن وقت نومها.	ح ش:9 يطلب الدبّار من أب البطل أن يذبح بقرة حتى يرجع ابنه سالما.	ح ش:14 تتكهن لونجة بمصير البطل من جراء شراسة الغول أبيها، فتساعده	ح ش:6 تدعي زوجة الأب على بناته، أنهم لسن نافعات في شيء، يأكلن فقط،

الفصل الثالث

		مرات عديدة، وينتهي الأمر إلى زواجهما.	فيوافقها الرأي في التخلص منهن.
ح 11:	ح 12:	ح 15:	ح 11:
يخبر السلطان زوجته عن سر دجاج الياقوت، التي تبيض ذهباً.	يمارس الإخوة عادة، بأن يحملوا عصا ويرقصوا إذا ما كان المولود أنثى.	يتنبأ البطل بأن عليه دين ومسؤولية كبيرة، عن طريق ملاك يظهر له في الحلم.	إدعاء الزوج اليهودي بالمرض، ويساعده الدبّار، حتى تقدم له زوجته دجاج الياقوت كدواء لعلته، ويستولي على الذهب والسلطة.
ح 12:	ح 16:	ح 12:	ح 12:
تخبر البطلة زوجها السلطان بحقيقة التيس "أخوها الذي شرب من ماء المنبع فتحول إلى تيس"، ثم يعدها بحمايته.	تتنبأ البطلة "سيلبونة" عن طريق الحلم، بأن أخاها سيطلبها للزواج البطلة. يتنبأ الديك أيضاً، عن طريق الحدس، فيعاير البطلة بأنها ستتزوج أخاها، ويضحك	تقدم العمة للإخوة السبعة أخباراً كاذبة عن المولود الجديد، فتخبرهم بميلاد ذكر وليس أنثى، فيغادروا البيت، ويرحلوا بعيداً.	تتنبأ البطلة بأنها ستتزوج أخاها، ويضحك
ح 13:	ح 2:	ح 2:	ح 2:
يخبر أحد الأولاد زوجة أب البطلة، بأن اللحم الذي أكلته، هو لحم ابنتها "عيشة".	تتكهن أخت البطل بنوايا العجوز الشريرة، فتطردها من بيتها.	يدعي رجل على البطل الذي أنقذ من الحفرة، بأنه سرق ماله ابنه، فيدخل السجن، فينكر بذلك المعروف.	تتكهن أخت البطل بنوايا العجوز الشريرة، فتطردها من بيتها.

الفصل الثالث

التعبير/ النداء/ الإخبار: تأتي هذه الأفعال الكلامية للتعبير عن وظائف مجتمعة في أساليب بلاغية، تكشف عن الحالات النفسية للشخصيات، وردود أفعالها إزاء مواقف معينة؛ تأخذ أشكالاً متنوعة مثل الندم، والشتم، والمناجاة، وما إلى ذلك كما سنوضحه في الجدول الآتي:

طلب المساعدة	التأثير	عبارات الزجر	الشتم	الوعيد	الندم
ح 16: تتاجي البطلة أمها طلباً في مساعدتها حتى لا تتزوج بأخيها، لكن الأم لم تأبه لذلك.	ح 11: يلقي البطل ابنة السلطان درساً لما أقدمت على سرقة ممتلكاته السحرية، فيحولها إلى بغلة بخاتمه السحري.	ح 12: تزجر البطلة أبو الحناء الذي كان يغطي الدم السائل من رجليها، قصد حمايتها من ملاحقة الغولة بها.	ح 9: يعير الأهالي البطل لأنهم اعتقدوا بأنه تزوج بعبيدة شمطاء، وهو ابن سلطان.	ح 12: تتوعد الغولة الإخوة السبعة بالشر، عندما أحرقوها، فيتحول هؤلاء إلى طيور بعد ما أكلوا من نبتة رمادها.	ح 16: يندم الأخ من إقدامه على فكرة الزواج بأخته، فينمحي زواج المحارم.
ح 6: يطلب البطل المساعدة من الحيوانات حتى يجتاز الامتحان التأهيلي وينجح في تخطي كل الشروط ويتزوج بابنة السلطان.	ح 16: تلفظ البطلة عبارة سحرية حتى تتغلق الصخرة عليها وتهرب من مصير الزواج بأخيها، لكن أصعبها يُبتر.	ح 16: تزجر البطلة الديك الذي أكد تنبؤها بالزواج بأخيها.	ح 12: تعير العمة البطلة وتجعلها السبب في رحيل إخوتها السبع عن البيت.	ح 16: يتوعد الأخ الزواج بصاحبة الشعرة التي وجدها في المنبع، حتى ولو كانت أخته.	ح 6: يندم السلطان من فكرة تزويج ابنته "مائه زين"، فيرفض طلب البطل حتى بعد ما اجتاز كل الشروط.
ح 11: يقدم الدبّار مساعدة لابنة السلطان حتى	ح 4: تردد الزوجة الهاربة من الغول عبارة	ح 10: يزجر الأهالي ابن السلطان لما تزوج بفتاة	ح 16: يعير الديك الأخت لأنها ستتزوج أخاها.	ح 9: تتوعد الغولة بأكل البطل الذي دخل	ح 1: يندم الفلاح من إقدامه على قتل ابنه،

الفصل الثالث

تسرق الأدوات السحرية التي كانت بحوزة البطل.	سحرية أمام باب مغارة الثعبان، فيفتح وتدخل.	الصندوق.		بيتها خلصة. وتتوعد ابنتها التي هربت مع البطل، بأن يصيبهما شر.	ويطلق زوجته التي حرصته على ذلك.
ح 11: يطلب البطل المساعدة من أخيه حتى يسترجع تلك الممتلكات التي سرقتها ابنة السلطان.	ح 16: تلفظ البطلة دعوة شؤم فتؤثر على أخيها، ويقعد في الفراش. ويشفى بتأثير من إصبعها المبتور.	ح 15: يزجر أصهار السلطان صهره الجديد، لوجود عاهة على رأسه، فينتقم منهم، وتصبح لديهم عاهات أكبر منه.	ح 2: يعير بعض الأولاد ابن البطلة، ويشتمون وكأنه لا نسب لديه.	ح 1: يتوعد الأسد المرأة بالقتل، لأنه ساعدها للوصول إلى البيت ليلا، ثم عيرته برائحته الكريهة.	ح 2: يندم الأخ من تخليه على أخته ونيته في قتلها بعدما خدعته زوجته، ويطلب عفوها.
ح 13: يطلب الأخ "التيس" من أخته حتى تنقذه من خطر الموت الذي ترصده من جراء شراسة بنت الرابة.	ح 10: تتبادل البطلة ألفاظ سحرية بينها وبين والدها ليفتح الباب. وتلفظ عبارات أخرى لشجرة التوت لتعلو بها ولا يؤذيها الغول.		ح 4: يعير سلطان قرينه لأنه تعامل مع ابن أرملة، وأمنه على مصالحه.	ح 3: يتوعد العم بقتل ابن أخيه، لكته يفشل في كل مرة يحاول فيها ذلك.	ح 5: تتدم الأم من سوء معاملة ربيبتها لما اكتشفت شطارتها في إدارة شؤون البيت.
ح 12: تطلب البطلة المساعدة من الحجر بان	ح 12: تلفظ البطلة عبارات مؤثرة للصخرة حتى		أقص 4: يعير الصقر السلطان بأنه لا يتصف بأية	ح 7: يتوعد ابن الأرملة "البطل" السلطان الذي	أقص 2: يندم الثور عن تخليه لرفاقه، عندما خدعه

الفصل الثالث

يعلو بها، وتشكو له حزنها.	تعلو بها.	رجولية، لما تبنى رأي زوجته.	عايره بالانتقام منه	الذنب بالتحلي عنهم.
---------------------------------	-----------	-----------------------------------	------------------------	------------------------

الإنجاز: هي مجموعة أفعال كلامية تظهر بصفة مباشرة، تكشف عن رغبات الشخصيات.

السؤال	الطلب	الأمر	الوعد	التهديد
سؤال البطل أهل القبيلة عن مكان وجود الفتاة صاحبة الزينة المائة.	يطلب البطل من السلطان تزويجه ابنته "الزينة المائة".	يشترط السلطان أمورا عديدة على البطل، حتى ظفر بالزواج من ابنته.	وعد السلطان البطل تزويجه ابنته عندما يحقق كل الشروط لكنه يخدعه.	يهدد البطل السلطان بمساعدة الثعبان، إن لم يتراجع عن قرار رفضه تزويجه ابنته.
سؤال السلطان الدبّار عن أمر العصفور الذي يزور لونجة كل ليلة، فيتضح أنه ابنه المسحور.	يطلب البطل من أهله أن يزوجه لونجة التي تقمصت شخصية الآمة.	تشترط الغولة على البطلة أن تمشي على الإبر دون توجع مقابل شعلة نار، حتى تحضر الطعام.	تعد ابنة السلطان البطل بالوفاء فيعيدها إلى هياتها الآدمية.	يهدد اليهودي الأم بقتل ولديها لأنهما أكلا الأجزاء السحرية من دجاجة الياقوت.
يسأل الغول الدبّار حيلة، للحصول على نفس صوت البطلة، ويتمكن من فتح الباب.	يطلب ابن السلطان من أهله أن يزوجه البطلة التي تختبئ في صندوق.	تأمر الرّابة زوجها بأن يقتل ابنه لأنها حامل.	يعد السلطان بالسلطة، الشخص الذي يتمكن من قضاء ليلة داخل مسجد تسكنه الأرواح.	يهدد الغول البطل بالقتل إذا لم يحقق كل الشروط التي يطلبها منه.

الفصل الثالث

ح 17: يهدد السلطان عابر السبيل بالقتل إذا ما رفض البقاء والعمل في أرضه.	ح 13: يعد السلطان زوجته البطلة بعدم ذبح التيس "أخوها" وحمايته	ح 6: تأمر الزّاية زوجها بأن يقتل بناته السبع.	ح 13: يطلب السلطان من البطلة أن تقبل به زوجها لها.	ح 12: يسأل الإخوة الدّبار عن حيلة للتعرف على أختهم الحقيقية وتمييزها من الأمة.
---	---	---	--	--

ثانياً. السياق الإدراكي:

تعد النصوص السردية التي بحوزتنا حاملة لبنية اجتماعية تقليدية، تتركب بالدرجة الأولى من كلمات أو مجموعة كلمات أو جمل ثم متتاليات جمل. تحتاج في نقلها وفهمها إلى لغة مشتركة بالضرورة. تهدف هذه السرود في عمومها، إلى أداء وظيفة سردية في بنية مكانية مميزة. ترتسم في الوسط التقليدي حول دائرة الكانون، والذي تجتمع حوله عناصر من البنية الفاعلية الخارجية: الرواة (ذات فاعلة) والمجتمع التقليدي (مرسل إليه)، لتبقى الظروف الاجتماعية والعائلية هي المؤهلة لأن تكون مساعدة أو معارضة لبلوغ الموضوع (الهدف التعليمي والتربوي)؛ ونعلم أن لكل عنصر من هذه العناصر وظيفته الخاصة.

لم يغفل المجتمع التقليدي من إقامة الروابط بين الكلمات المسموعة، والطريقة التي تلقى بها، حتى يتمكن المتلقي من فهم النص. يعود الفضل في هذا إلى الراوي المتميز الذي أوعز إليه السياق الإفهامي عن طريق التفسير الواقعي لتحقيق الاتصال. يتم هذا الموقف الاتصالي بفضل الحركات والإيماءات التي تساعد على فهم النص بالضرورة، أما المتلقي فإنه يقوم في نفس الوقت، بمعالجة النص في سياقه الإدراكي مستعيناً بما يعرفه ويخزنه من صور ذهنية تساعده على الفهم.

لا يمكننا تحديد نسبة الفهم عند متلق وجد في زمان مختلف عن زماننا، لكن لابد من أن هناك عوامل تساعد على الإدراك وبالتالي بلوغ المعنى واكتساب المفهومية¹⁴. يعني هذا المفهوم الأخير "السياق الإدراكي" الذي يتحقق انطلاقاً من معرفة المتلقي ذاته بالعالم، والتي تُكتسب عبر مراحل مختلفة من نموه وتتحول بعدها إلى معلومات مخزونة في ذاكرته. تمكن هذه المعلومات الفرد من تخطي وفهم ما هو متعارف عليه داخل جماعته، التي تمارس ذلك بلغة معينة يفهمها بالضرورة؛ كما أن هناك أطراً تساعد على إدراك العمل الاجتماعي وتفسيره بفضل الملاحظة المتكررة والمتواصلة عبر الزمن. تتحول تلك المكتسبات إلى تجربة أكيدة وهذه تُشحن ذهن المتلقي بطريقة تفكير خاصة، توجهه لفهم النصوص الشفوية التي يستمع إليها حتى يدرك أنماط الأحداث المذكورة في تلك الحكايات.

يحدد الإطار الشفوي ما يمكن للفرد أن يعتقد به أو يكون محتملاً في الواقع الاجتماعي، وحتى إن لم يكن مرئياً فهو مصادق عليه، بحكم ما خلفته تجارب الآخرين. وعندما استقصينا راويتنا «مرقوشة» كانت إجابتها في حدود توقعنا إذ قالت، بأنها كانت تصدق بكل ما تأتي به تلك النصوص المسموعة، لأن تلك المواضيع المتضمنة، تعبر عن واقع وتجارب اجتماعية أكيدة في زمن الأجداد، وهم كانوا يؤكدون دائماً على وجود الأشياء التي تبدو غريبة، كما هي عليه في تلك الحكايات؛ ولأن راويتنا لم تغادر حدود منطقها جعلها تكن لهم كل الاحترام والتصديق أو بالأحرى كل الاعتقاد.

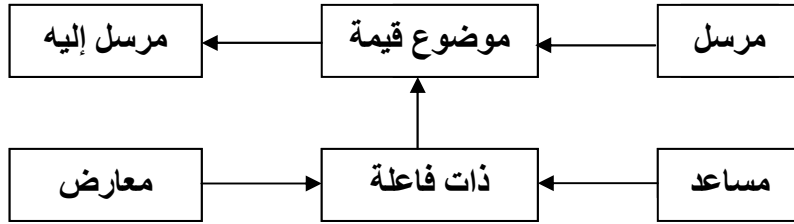
يُعتبر مفهوم الاعتقاد عاملاً مساعداً على الإدراك، يشمل في بنيته الداخلية الواجبات والأهداف المنتظر تحقيقها من طرف الفرد. يرتبط هذا المفهوم بمفعول الذاكرة العملية¹⁵ التي تكون لها علاقة مباشرة بالشفوية. ينشط الطرف الشفوي ذاكرة الفرد بحسب الحاجة المستمرة واللامتناهية، وهذا ما يدعمها (أي الذاكرة) بالفطنة والقدرة على الاستيعاب والفهم السريع.

تشكل الظروف الشفوية التقليدية إذاً، أجواءً متميزة وقاعدة عامة يلتزم بها الفرد شعورياً ولا شعورياً أيضاً، والتي تثرى تجربته بحسب مستجدات الجماعة التي يعيش معها. تتشكل لديه الاستعدادات الإدراكية بحسب ظرف العادة، وهذا الأخير تدّعمه وتغذّيه فكرة التواصل ويصبح بالتالي كركيزة أو كمبدأ عام للإدراك إن صح التعبير. إن مثل هذه المواقف الاتصالية تحاول دائماً أن تخلق انسجاماً بين الباث والمتلقي في شتى الميادين، تخزّن في الفرد آراءً، معارف وأفكاراً مستخلصة من تجارب حياتية سابقة تحمل قيمة آنية وزمنية. وكما تبلغ هذه التجربة ذروتها فهي تحتاج أن تكون اللغة مشتركة بين المجموعة الواحدة على الأقل، وتتهيأ الذاكرة لاستقبال كل ذلك الكم من المعلومات على المستوى الإدراكي بشكل دائم ومستمر. يتزود الفرد بطريقة تفكير وفهم جماعية (الأنا الأعلى) وهذا ما يمكن المجتمع من التحكم فيه.

تحضر هذه النصوص السردية، في مكان كل المجتمع، لتفصح عن قضايا كبرى تحمل قيمة بنيوية تتحدد وفق السياق والمقام، ولما تكون الجماعة المتعلقة بالسرد لها مصطلحات لغوية واحدة، فإن الأذهان يمكن أن تركز على نفس الهدف؛ لكن ما قد يغيّر تلك المفاهيمية المستهدفة هي الذكاء والفطنة التي تتفاوت نسبها من فرد لآخر، كما تتدخل العوامل النفسية كالانفعالات والانطباعات التي تتركها تلك المواقف، والتي قد تغيّر اتجاه تفكيره عن مركز الهدف. وجاء هذا في نص المقولة النمطية الختامية التالية: الحاذق يغربلها ويصفّيها، أما الآخر فيتركها جانبا uħdiq ad tt-isif ma d wayed ad tt-yerr di rrif. قد لاحظنا، أحيانا كثيرة خلال لقاءاتنا مع بنات الراوية، أنه عندما تكون القضايا المطروحة تحمل بنى كبرى واضحة كالعناوين، فإنها تساعد على توجيه انفعالات الأفراد نحو نفس السياق والهدف، هذا ما توصلنا إليه مع بنات الراوية «مرقوشة»، عندما كنا نتحدث عن العائلة وذكرنا زوجات الإخوة؛ فتلفظت الراوية بهذا القول "إنهن شريرات، صاحبات بيّض الثعبان"، حينها سردت علينا ح ش2 وفي نهايتها فكرنا نفس الشيء. توقعنا نفس التأثير، عندما استدعينا موضوع غلاء المعيشة، إذ يتوجب على المرأة أن تعرف دائماً ماذا ستدّخر، وجاءت بموضوع ح ش5 الذي تحدثت عن ذلك. عندما يتضح المقام الذي تستجبه المناسبة، فإن ذهن المتلقي قد يفهم الموضوع مباشرة وبسهولة. يعمل الذهن حينها، على تحليل إدراكي للنص المسرود تبعاً لتلك الحاجة والضرورة الاجتماعية التي يستدعيها ذاك المقام، بعدها تتدخل العادة

لتفرض نفسها، وكذلك الراوي الذي يتثبت كل ذلك بواسطة السرد ويعمل على توثيق الرباط بين كل مناسبة وأخرى ويصلها بالمتلقي.

خلال لحظات السرد، يقوم هذا الراوي بتوفير حاجيات السرد من إيماءات وحركات لتقليد طبائع الشخصيات وتمثيل سلوكها نحو هدف معطى، كما تمليه المناسبة والضرورة معاً، ويتم هذا ضمن بنية فاعلية داخلية هي:



يؤدي كل عنصر من هذه العناصر دوراً غرضياً، من خلال المسار السردى ومع طول السرد. لنأخذ مثلاً قضية "الادّخار": الكل يعلم معناه في الوسط التقليدي، متى يتوجب! لماذا؟ الكيفية التي تتم بها ادّخار شيء ما وما يمكن ادّخاره!

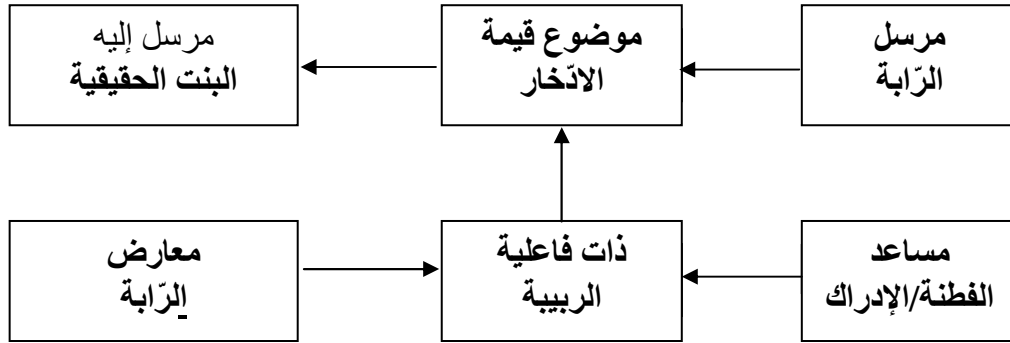
تتكون لدى الفرد "التقليدي" جملة من المعارف التي تعتبر أطراً يعتمد عليها، تمكنه من إدراك أهمية الادّخار باعتباره نشاطاً اجتماعياً يستوجب مجهوداً فكرياً معتبراً وفعلاً (أي حركة). تتشظ هذه السرود فكر الفرد وتمده بالاستعدادات الفكرية لسماعها؛ يأتي بعد ذلك دور المعتقدات، التي تحفز الفرد على فهم النص. حدثتنا الراوية «مرقوشة» عن وجوب الادّخار فقالت أن: "من لا يدّخر فإن حارس الدار aæssas n uxxam سيلحق به الأذى أو لعنة ما، لهذا يجب أن ندّخر ولا نترك بيتنا فارغاً من المأكولات ur ilaq ara ad teğğed axxam d ilem". لكم بقيت هذه الفكرة تشغل أذهاننا، وكنا نخاف من عواقبها ونحطّط لذلك. تهدف المعتقدات إلى توعية الفرد، وتعليمه ما يجب معرفته، كما تحذره مما هو محتمل حدوثه في واقعه الاجتماعي المعاش.

1. الادّخار من خلال البنية السردية:

تعرض ح ش 5 موضوعاً اقتصادياً ذا أبعاد اجتماعية، في موضوع قيمة "الادّخار" متضمناً داخل بنية كبرى هي العنوان التالي: «قدر من رماد، قطعة لحم من رأس القط Tanagilt iyiɣden taqeṭiɣt uqerru n umcic»، هي في اللغة المحلية أكثر شمولية للمعنى المتجلى في موضوع القيمة، إذ يكفي أن نسرد العنوان حتى يفهم الغرض مباشرة. قد يبدو لأي مستمع (أو قارئ) أنه من السهل ادّخار أي شيء وقت ما شاء، لكن حقيقة الأمر لا تبدو كذلك حتى في الوسط التقليدي. يقترن هذا الموضوع بدلالات عدة،

الفصل الثالث

تحتاج لاستخلاصها إلى عملية إدراكية، تتم وفق المسار السردى الذي توضحه هذه البنية الفاعلية لنفس الحكاية المذكورة:



تعبّر هذه البنية عن ظرف يكون نفسه الإطار الذي يحدد نسبة الإدراك عند المتلقي، تساعد على تفسير النص وتحديد الاحتمالات الممكنة في الواقع الاجتماعي كما تُثبت في النص. تتمحور هذه الاحتمالات حول معرفة كيفية الادّخار، والتي تشمل العوامل الإدراكية الممكنة التالية: الواجب، الهدف، الأمانة. يُحتمل وجود هذه الدلالات في ذهن أفراد المجتمع التقليدي لغرضين؛ يكون الأول بسبب ظرف الاقتصادي: إذ يتوجب على الفرد معرفة ماذا، كم، كيف ومتى يدخر الشيء؟ يحقق ذلك الوقاية من أي ظرف طارئ، ومن كلفة الزمن العويص، خاصة في الشتاء الذي يقل فيه المردود أو يكاد ينعدم.

أما الغرض الثاني فاجتماعي: يشكل موضوع القيمة "الادّخار" أحد البنى الأساسية لاستقرار الحياة الزوجية، يشترط على المرأة دائماً أن تتسلح بمعرفة شاملة بالموضوع، فهي من يعتمد عليها في الظروف الصعبة المحتملة؛ لذا أكثر ما تكون حافزاً لخطبة الفتاة، وقد تُغيّر مواقف كثيرة كما حدث في ح ش 5، حيث نصحت الرّابة ابنتها خفية عن ربيبتها في قول مسجوع. كانت الرّابة تظن أن ابنتها ستفهمه، وحدث أن سمعته الربيبة صدفة؛ فهمت منه المغزى وعملت بنصه أما الأخرى فقد انقلبت عليها الموازين. تغيّرت مشاعر الرّابة اتجاه ربيبتها لأنها أذكى وأفلح من ابنتها، فمالت إلى الأخرى ونعكس الأدوار بين الفتاتين.

يتوقف نجاح هذه العملية الإدراكية عند المتلقي على درجة العملية الفهمية، يساعد في ذلك الراوي بحسب تلميحاته وترصده لفترة سرد أي موضوع، دون أن ننسى دور البنى الكبرى وعامل الذكاء عند نفس المتلقي.

2. زواج المحارم:

تطرح النصوص المتضمنة في كل من: ح خ16/ ح 9 موضوع قيمة مشترك هو "زواج المحارم"، إذ تتكفل شخصيات مثل "سليونة ولونجة"، بإبراز صورة المرأة التي تدخل في صراع قويم للحفاظ على الأخلاقيات الاجتماعية. تم هذا داخل نسق وظيفي سردي ذي طبيعة إيديولوجية مقارنة مع النسق المرجعي، أي مع أهداف المجتمع المحافظ على قيم الفرد الاجتماعية بما في ذلك الغريزة الجنسية.

تحمل البطلتان رسالة اجتماعية، تهدف إلى التغيير من قانون الزواج بالأقربين. تبين هذا في موضوع القيمة "زواج المحارم". برزت الشخصية الأولى "سليونة" في موقفٍ مضادٍ، كي تمنع زواجها من أخيها الحقيقي، وتكون بذلك ذات فاعلة مضادة لموضوع القيمة "الزواج بالمحارم"؛ أما الثانية "لونجة" فمثلت عواقب وأضرار زواجها بأخيها من الرضاعة وكانت التحولات البيولوجية والطبيعية "كونها ابنة غولة" هي الذات الفاعلة المضادة. إن تعرض هاتان الشخصيتان لردود أفعال الشخصيات المضادة لهما، سمح بتبلور وتطور مواقفهما، وكذا في تشكل أبعاد فكرية ونفسية كثيرة من جراء تلك المعانات. وهذا ما سوف نلاحظه في السياق النفسي.

إذا ما قمنا بتحليل الموقف الإدراكي للمتلقى، في أن يكون هو الذات الفاعلة بالنسبة لموضوع القيمة "الزواج بالمحارم"، فسننتوقع ردود أفعال مختلفة اتجاه مسار هاتين البطلتين، فهو سيفرح لما حققته سليونة، لأنها دافعت على أخلاقية اجتماعية وسمحت بصفة غير مباشرة للعالم أن يستمر في صيرورة عادية ومنظمة¹⁶. سيحزن دون شك، لتعثرات لونجة ويُسقط مشاعره العدائية على تلك الشخصيات المعارضة لها بالأخص: الزوج الذي تخلى عنها. لمسنا هذا الشعور لدى بنات الراوية «مرقوشة»، خاصة عندما تأسفت لحالة لونجة قائلة: إنها لا يستحق أحد ما يحدث له *ur yeksan hed i t-yuyen*. أبدت راويتنا نفس الموقف عندما روت ح ش6، تسرد هذه الحكاية كيف طردت الرابة بنات زوجها السبعة حتى يتشردن، لأنها كانت تغير منهن. كان الحظ يحالف البنات دائماً، إذ يتزوجن في النهاية. علقت الراوية على هذه النهاية السعيدة قائلة: ها قد تزوجن وما رحت زوجة الأب إلا العار *ha-t-an tura zewggent, terra kan l'ar tenbabat-nni*.

نشير أن هذه الفرص للتعليق التي تبادر بها الراوية مع نهاية السرد، تأتي عندما يكون موضوع السرد ذاك حساساً، يحكي عن معانات الأنثى. تنتهز الراوية الفرصة لتسقط ذاتها وتعبّر عن موقفها الإدراكي؛ وهنا لا يجد المتلقي حاجة للتفسير خاصة إذا كان المستمع أنثى فالمعروف عند الأنثى (في الوسط التقليدي بالأخص) أنها مخلوقاً مستضعف، تسند إليه دائماً كل المواقف الصعبة.

3. الأنثى والأنوثة:

تزخر غالبية الروايات التي بحوزتنا بعدد هائل من الصور عن موضوع القيمة "الأنوثة"، إذ يعد القطب الدلالي الذروة، مقارنة مع المواضيع الاجتماعية الأخرى. تطرح هذه الروايات قضايا تتجلى فيها نماذج متنوعة عن تصرفات ومواقف متناقضة للأنثى ك الأم/ الأخت/الزوجة/ الغولة/العجوز الستوت. تتحدث هذه المواضيع عن الحالات النفسية المختلفة والمضطربة، التي قد تعاني منها أي أنثى؛ كما تُجمع على العلاقة القائمة بين الأنثى ككائن حي والطبيعة كمصدر للعيش لها من جهة، ومن جهة أخرى فهي تشمل على عناصر مضادة ومعقدة لها على مدار العمر.

تستغل راويتنا هذه الظروف وتؤكد على بعض المواقف، حتى تقود أو ترشد انفعالات المتلقي "الفتاة" إلى نفس موقفها الإدراكي، والتي تسقطها بدورها على الشخصيات الروائية. فتحس المتلقي بمشاعر عدائية على الذات الفاعلة المضادة للبطل الضحية والمجسدة في:

- أدوار الزوجة في [ح خ/5 ح ش/6 ح ش/1 ح ش/5 ح خ/13 ح].

- في أدوار الغول أو الغولة: [ح خ/3 ح خ/4 ح خ/8 ح خ/9 ح خ/10 ح خ/14 ح].

- في أدوار العجوز الستوت: [ح خ/2 ح خ/12 ح خ/1 ح خ/7 ح ش/2 ح].

تكون لكل راو طريقته المتميزة لرسم العالم المروي، يكتسبها مع طول تجربته في السرد. يستعين الراوي، بقدراته تلك لغاية استحواذ ذهن المتلقي، حتى يندمج هذا الأخير تماما في حكيه ويتمكن من متابعة مسار الشخصيات وفهمه. تتضح طبيعة علاقة الراوي بالشخصيات عن طريق إيماءاته وصوته الذي يتذبذب، ليكون حزينا مع البطل عندما يمر بمحن كثيرة، أو يكون مرتفعا ليعبر عن حالة اشمئزاز أو غضب وما إلى ذلك. يطرح المتلقي (الأنثى خاصة) في قرار نفسه مجموعة من الأسئلة، كونه الطرف المعني أكثر من تلك الرسالة التي توجه إليه عن طريق تلك المواقف المطروحة في موضوع القيمة. يحرص المتلقي، لهذا الغرض، على التدقيق في العلاقات المتبادلة بين الشخصيات، ويستسيغ من ردود أفعالها الإجابات الممكنة.

يقود تفاعل المتلقي مع مواقف الشخصيات إلى إسقاط مشاعرها هي الأخرى عليها، فقد يتغير شعورها اتجاه شخصية الزوجة -في الواقع المعاش لا تتحمل الزوجة أولاد زوجها، فهي تتدخل دائما في تفرقة شمل العائلة- من شعور بالعداء والاشمئزاز في ما صورته ح ش/6، أن طردت الزوجة بنات زوجها السبعة¹⁷،

¹⁷ - يقول مثل شعبي: من توفي له أبوه فهو في حزن أمه آمنا، أما من توفت له أمه فمصييره العفن كما في الزبالة
win i wumi yemmut baba-s ha-t-an deg rebbi n yemma-s,ma d win i wumi temmut yemma-s
ha-t-an deg ugudu nden-as

وفي ح خ¹³ التي تسببت في رحيل الأخوين عن بيت أبيهما، إلى شعور بالراحة والسعادة عندما تزوجت البنات في الحكاية الأولى، وفي الثانية حين يجد الأخوين أنفسهما داخل مجتمع جديد مفعم بالرفاهية والاطمئنان هو مجتمع السلاطين. وقد يتغيّر الشعور الأول من عداة إلى ثناء على الزّابة، لأنها كانت عاملا محفزا لتغيير الوضع الأصل الذي كان قاسيا على البنات وكان يعاني منه البطلان؛ يكون هذا عندما تخرج من عالم السرد وتدخل في عالمها الواقعي، أي الموقف الإدراكي.

تستقطب هذه المواضيع ذهن المتلقي وتوجهه إلى إدراك حقيقة مردود تلك المواقف العدائية، التي تمثلها الشخصيات المضادة، بحيث تطبعها بالموجب على النحو الذي ذكر به في القرآن الكريم بعد البسملة : «عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم»¹⁸. إن هذه المواقف العدائية تؤدي رسالة حكيمة، أن لا شيء يأتي بالسهل فلا بد من تقبل الأمر بتريث وتمعن.

يتدخل، كما سبقت الإشارة إليه، السياق الانفعالي أو العاطفي للمتلقي حتى يدعم فكره، فيتمكن من خلق ترابط طبيعي بين تلك الظروف والنتيجة (أي مع ما هو ملموس في الواقع). قد يكون هذا الافتراض "إيجابية الموقف" أمام كل الصعوبات التي قد يلتقي بها الفرد، الحافز للخروج والرحيل ولهذا ربما ما يدفع بشبان منطقتنا إلى الرحيل والاغتراب على غرار ما كان يردده الأجداد دائما : أخرج تكبر Ffey ad . timyured

يتدخل عامل آخر مهم لتدعيم هذه السياقات، هو اللغة التي لا بد وأن تكون مشتركة بين الباحث والمتلقي. كيف ذلك؟

إن اللغة هي خط التواصل الأول بين الباحث والمتلقي، فكلما كانت مشتركة كان الفهم أسرع للمعلومة المنقولة. تسمح هذه اللغة المتبادلة بفك بنية النص إلى مجموعة من الجمل، وكل جملة إلى متتاليات جمل، والتي تعبر في مجملها عن قضية ما. يرمي كل طرف منتمي إلى خط التواصل، إلى إنشاء روابط ذهنية بين كل القضايا المعبر عنها في النص. تُثمي اللغة عنصر التجربة، التي تشمل على ما استوعبه الفرد من معرفته بالعالم (المعاش/المروى). تُخزّن هذه المعرفة المكتسبة في الذاكرة على شكل مكدرات، تبقى لفترات طويلة بفضل المناسبات التي تعمل على تنشيطها على مدار السنة.

يتميز سياق هذه النصوص بالطابع الدوري، لأن حياة الفرد التقليدي دورية أيضا، ولما يكون الفرد معتادا عليها، فقد لا يحتاج إلى ذاكرته لأن العادة تتكفل بذلك، إذ تشكل لديه ما يعرف بالأفعال الانعكاسية الشرطية، حيث الفرد يعمل دون أن يستعين بعامل الإدراك. وقد يحصل نفس الانعكاس على مستوى مشاعره لأنه قد عايش نفس الشعور في وجوده.

ولتدعيم رأينا، طرحنا سؤالاً على راويتنا «مرقوشة»، بخصوص ردة فعلها ومشاعرها إزاء النصوص التي كانت تلقى على مسامعها؟ فأجابتنا أنها لم تكن تأبه أو تحتار، لأنها اعتادت على نفس المواقف في واقعها، وبالتالي فإنه ليس مهماً أن تبدي الأنثى منهن رأياً. يكفي أن تجلس الفتاة للاستماع، وهي صغيرة لا تكون مسؤولة فلا تأبه لأي موقف كان، أما وهي كبيرة فهي لا تحتاج إلى أن تستفسر شيئاً لأنها تفهم سياقات تلك الحكايات بحكم العادة وأنها عاشت ذلك في واقعها من قريب ومن بعيد. أضافت قائلة: "نحن الفتيات نتعلم اللغة بسرعة (من خلال الجلسات العائلية، المناسبات العامة كالأعراس ومواسم الفلاحة... الخ) نكتسب من ذلك فرصاً للإدراك والتدبير السليم ونتعلم كيف نحكم الرأي وهكذا نحصل على تأهيل اجتماعي كالخطبة أو الزواج أو أن تصبح واحدة منا في شيخوختها عجوز العائلة، تستدعي للنصح، للمنافسة في مناسبات الزواج أو لتصبح الراوية المؤهلة في العائلة أو عند القبيلة"¹⁹. تؤكد راويتنا هنا، أن تلك الفرص للتعلم تمنحها آفاقاً جديدة وآمالاً كبيرة لتربي جيلاً جديداً وفق ما تعلمته، وأن يواصل هذا الجيل المسار ويتخذ من تلك التعليمات دروباً جديدة بحثاً عن حظوظ أفضل.

ثم تنهدت قائلة: إيه، كل ما في الحكايات عشناه وما زال -ayen akk i yellan di tehkayin- a,neac-it, yerna mazal!

نفهم من قول الراوية أن المجتمع التقليدي يوفر للفتاة محفزات معنوية وعملية، تؤهلها أو تهين فيها أجواءً خاصة للاستعداد الإدراكي والتي ستوصلها فيما بعد إلى أبعاد كثيرة من الإبداع والتجديد. تكتسب الفتاة، عن طريق العادة، معرفة بالكون لمواجهة الصعوبات التي قد تواجهها في الغد المجهول، ويمكنها رصيدها اللغوي من بلوغ سواء الأبعاد الفكرية أو العملية. تمر لأجل بلوغ ذلك، من مراحل منتظمة، فبعد أن تسمعها، تلفظها، تدرك معانيها ثم تطبق التوجيهات والتعليمات التي تنص عليها تلك الأفعال الكلامية. يمكن أن نعتبر هذه السرود كحصىلة أحداث وقعت، ثم أجمع عليها المجتمع بتأويلات شتى لترك بصمات الاعتقاد والتصديق متحالفان في وسط يغمره المجهول؛ ثم يعدها كمرجع شفوي، يستند إليه الفرد كميّار لظرف معين أو كموضوع قيمة يحمل معانٍ كثيرة. توجه هذه السرود المتلقي بفضل الأفعال الكلامية نحو موقف إدراكي متحالف مع الهدف الاجتماعي دائماً، يتضمن الأغراض الرئيسية للتداولية: هدف/أمنية/رغبة/واجب. يجب على الفرد، أن يستخلص بشكل سريع المعنى الذي يتضمنه كل فعل، فهو يتضمن كيف ينجز عملياً ما يطلب منه اجتماعياً. يشير إلى ذلك المجتمع عن طريق النصوص التي تأتي بها القصص والحكايات وهذه يعتبرها ف.دايك أفعالاً انجازية²⁰. يقوم نفس هذا الفرد بتقريب حركات

¹⁹ - قالت الراوية أنه في ما مضى كانت تُحضر العجوز إلى بيت العروس، ولا تزف إلا إذا تنافست في قول المدائح والثناء على كلا الزوجين، والتي تغلب يعلو مقامها عند كل العشائر. ثم ذكرت هذا القول: البيت الذي لا توجد فيه عجوز،

كشجر التين غير الملقح axxam mebla tamɣart am wurti mebla tadekkart .

²⁰ - فان دايك، النص والسياق الشرق، ص.227.

الشخصيات، يؤولها بتمعن، ثم يميز بين بنيات تلك الأفعال الكلامية التي تصبح أفعالا انجازية بعد نهاية السرد، إذ يدخل في المرحلة الإدراكية (أي يعود إلى وعيه الاجتماعي الذي ينتظر منه انجازات كثيرة) يساعده في كل ذلك الراوي الذي يعتمد دائما إلى وضع قرينة بين السياق والمقام. يستعين الراوي بإيماءاته، حركاته وأصواته المتغيرة حتى يبدو هو الآخر وكأنه ينجز شيئا ما. يدخل هذا في إطار فلسفة اللغة²¹ وعلى حد تعبير ف. دايك، فإن استعمال اللغة ليس هو انجاز فعل مخصص فقط، وإنما هو جزء كامل من التفاعل الاجتماعي .

إن لهذه العلاقات السياقية، داخل وخارج السرد، وظيفة تكاملية، تعتمد إلى تحديد نسبة الإدراك بالنسبة للمتلقى التقليدي وتدعيمه، ويمكننا القول أن المرسل بما فيه (المجتمع/ الراوي) كان يدرك تماما فعالية تلك النصوص وحتى النسب المحققة، ذلك أن المتلقى يتابع في شتى المجالات والمناسبات كل ما كان يسرد عليه بشغف، وإلا لما استمر في رواية الحكايات لسنين بل لقرون طويلة شهدت لها الشفوية والكتابة معا.

ثالثا. السياق النفسي - الاجتماعي:

يولد الفرد داخل خلية صغيرة تعرف بـ"الأسرة"، يتلقى فيها أثناء نموه مجموعة من التعليمات، يتبناها في تصرفاته اليومية؛ ويتسبب هذا، كما وقد أشرنا إليه سابقا، في اكتساب أو حصول العادة لديه. تشتمل هذه الأخيرة على ملخص التجارب الأولى من عادات، فنون ممارسة والأفكار العرفية أو الدينية. نذكر في هذا الصدد قولاً لـ مالينوفسكي B. Malinowski أن : « الإنسان مخلوق من العادة وليس من العقل والغريزة »²². يجد الفرد نفسه، محاطا بمجموعة من الأحكام والقواعد المسننة لغرض الانتساب إليها، يتبناها ثم يوصلها إلى غيره. يتعرض هذا الفرد، في أثناء تواجده داخل هذه المنظومة، إلى تحولات كثيرة، يستعين خلالها بقدراته الذهنية والجسدية حتى يفهمها، وينظم تعاملاته مع أطراف تلك المنظومة. قد يعيش مواقف تصدمه وأخرى قد تفرحه، لكن تنبثق منها تشابكات، يتفاعل معها لتنتج تأثيرات نفسية واجتماعية. تطبع فيه ما يسميه فرويد Freud البصمة الذهنية Emprunte mentale.

تنتج اختلافات بين النموذج البشري بداية من تباين الطبائع بين الذكر والأنثى وصولاً إلى الأنظمة المتبدلة والمتزامنة من نظام باطرياركي إلى آخر أموسي وهكذا، فتتقابل الأقطاب التالية: (طبيعة/ثقافة/عادة/ذكر/أنثى) في مجموعة من الصراعات الذهنية مما يفسح المجال لتشكل العقد النفسية (الإلكترا، عقدة أوديب) التي لاحظها فرويد في دراساته وتحليله لنموذج الفكر البشري.

²¹ - يكون أوستن Austin 1962 هو المؤسس الرسمي لهذه الفكرة. المرجع السابق، وص. 227.

21-B. Malinowski, *la sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, p. 14.

لنفترض أنه نتيجة لهذه الاختلافات تشكلت أفكار جديدة عمدت إلى التغيير في طريقة تفكير تربية والنسق البشري، وأن حركات تلك الأنساق البشرية ومقولاتها المقننة "التربوية منها" تنمو وتتطور تحت تأثير بنية التعامل والتفاعل داخل المجتمع الواحد، ثم في علاقاته مع المجتمعات الأخرى، مما يخلق تشابكات أعمق وتعاملات أدق وصولاً إلى فكرة نشأة التاريخ البشري ثم إلى التطور الحضاري والثقافي الحالي.

ترسم هذه النصوص التي بحوزتنا أبعاداً كثيرة، لذا ارتأينا في هذا السياق إلى إيضاح أو تفسير بعض تصرفات الشخصيات "بالأخص شخصية البطل" مستندين إلى بعض مزايا دراسات علم النفس الاجتماعي والاتصال الجماعي للنصوص. اعتمدنا لرصد تطور شخصية البطلة، مثلاً، لذاتها ثم في علاقاتها مع الجماعة التي تنتمي إليها داخل السرد، ومحاولة اكتشاف الدلالة الاجتماعية لتصرفات الشخص في تقابلاتها مع غيرها وكذا الأشياء التي قد تحيط بها. يرتسم البعد الأول في المحور النظامي syntagmatique ويمثل البعد الثاني في المحور الإيجائي Paradigmatique، ولكليهما علاقة بتهذيب الوعي الفردي وتوجيهه نحو الوعي الجمعي؛ لنقل أنهما متكاملان.

يعتبر موضوع "الولادة" حدثاً اجتماعياً مهماً للغاية، يحاط بمجموعة من الاستخدامات التقليدية التي تكون ناجمة عن الطقوس والديانات. قد انطبع هذا الحدث في الحكايات المدروسة بمواقف مختلفة تحاول أن تنتقل موضوع "الأنوثة" من موقف بيولوجي إلى آخر ثقافي متحضر فيه شيء من القداسة، بمعنى أنه لا بد من وجود "الأنثى" في الكون. يتضح لنا هذا من خلال رغبة الموقف البيولوجي للإخوة السبعة في ح¹² (مقطع 2)، أن يكون المولود الجديد أنثى، أي أختاً لهم. طرح هذا الموضوع قضية الوجود الضروري والأكيد للأنثى، لأنها رمز للوجود نفسه، فكان رحيل الإخوة تعبيراً ضمناً عن نهاية الوجود بانعدام وجود "الأخت" كأنثى مسؤولة عن الولادة. لذا أصرّ الإخوة على العمة أن تؤكد لهم هل المولود "فتاة"، وإن كان "فتى" فإنهم سيرحلون عن البيت ويتركوه. ذكرت لنا الراوية «مرقوشة» على لسان الإخوة:

إن كان المولود فتاة، حملنا القصب ومرحنا

Ma yella d tallest, ad nettef ayanim ad nurar

وإن كان المولود فتى، حملنا القصب واختيناً²³

Ma yella d alles, ad nettef ayanim ad neffer

²³ - جرت العادة في منطقة آيت يتشير أن يحمل القصب (أو عمود من الصبارة فيه شوك) في اليوم السابع من زواج الفتاة، عند عودتها من المنبع حاملة جرة من الفخار. تتبعها مجموعة من الصبيان ويأخذون بالضرب بالقصب على الجرة، فإن أسقطتها العروس فإنها ستلد فتاة أما إن مدت وأمسكتها فهذا يعني أنها ستلد فتى.

ويقال أيضاً في أماكن أخرى: ma teεa-d yemma-tney aqcic, ad neddem isudaf ad nejlil, ma tesεa-d taqcict ad neddem isudaf ad nyenni. J.M.Dallet, *dictionnaire Kabyle-Français*, p. 758.

تتبعنا موضوع القيمة "الأنثى" وقمنا بكشف معطيات الواقع الذي عاشت فيه، وقمنا بتحليلها أو بالأحرى إعطاء ما أمكن من تعليقات لتلك المواقف من خلال بعدين.

1. البعد النظمي:

يكشف هذا البعد عن تطور شخصية البطلة، إذ يتابع تغيّر أوضاعها في مراحل مختلفة من حياتها. يبدأ من ميلادها مروراً بطفولتها، ثم مرحلة النضج وصولاً إلى مرحلة الزواج والأومة. جرت العادة في الوسط التقليدي، أن تشمئز نفوس العائلة مع ولادة كل أنثى عندها، وتحتقر الأم التي تلدها. تقدم افتتاحية ح خ 12 حدث ولادة الطفلة في رحاب ظرف اجتماعي، يخالف ما كان متعارف عليه في التراث الاعتقادي المقدس. حضيت ولادة الأنثى "الأخت" في هذه الحكاية بشيء من القداسة، فقد عبّر الإخوة عن حاجتهم الماسة لأن تكون لديهم أخت. تتبعنا مسار وجود الإخوة مع أختهم، فلاحظنا كيف أنّها تحضّر لهم الطعام في وقته وتعمل جاهدة ألا ينقصهم شيء، إلى درجة أنها خاطرت بحياتها، عندما ذهبت إلى بيت الغولة لتحضّر شعلة نار حتى تُتم تحضير الطعام لهم؛ تكون الأنثى هنا مصدراً للعيش الهنيء للذكر. تنتقل إلى إطار آخر بيولوجي، حيث كانت الأخت حاضرة أيضاً لتساعدهم في استعادة هيأتهم الطبيعية (من حيوانية إلى آدمية) وساعدها زوجها ابن السلطان في ذلك. قد لاحظنا نفس الموقف والذي اتخذته الأخت في ح خ 13، إذ عملت كل ما في وسعها حتى يسترجع أخوها طبيعته، بعدما تحول إلى تيس من جراء شربه لماء البركة الساحرة؛ ساعدها في ذلك أيضاً زوجها السلطان. تكون هنا "الأنثى" مصدراً للحياة والتطور نحو الأفضل.

يمثل زواج "الأخت" بالسلطان، من خلال مواقفها في هذه الحكايات، مظهراً فكرياً يندد بتغيير الأوضاع البشرية. سمح هذا الزواج الاغترابي ب بروز فكرة التطور من المظهر البيولوجي (الحيواني) إلى المظهر الثقافي (التحضر).

عانت الأنثى كأخت كذلك، من موقف الزواج بالمحارم. عانت البطلة في ح خ 16 من أثر قضية الجنس الذي تضمّنه موضوع الزواج بالمحارم. رفضت البطلة الزواج من أخيها، لأنه من المحارم. تمثّل هذا الرفض في هروبها من البيت عندما لم تلقى مساعدة والدتها، رغم مناجاتها لها بالتخفيف عنها وإنقاذ الموقف: يا أمي قد حلمت حلماً فضيعاً، فخففي عني هي A yemma targit i yurgey!rfed fell-i. لكن الأم أظهرت موقفاً حيادياً وبدت وكأنها لا تبالي، تعبيراً منها على أن الأمر مألوف؛ أما شخصية الديك فسخرت منها لأنها ستتزوج من أخيها. اتضح للبطلة، أنها وحدها من تكون ضد فكرة الزواج ففرت هاربة.

جاء موقف هروب البطلة بفكرة تنظيم قضية الجنس، حتى لا تكون الأنثى دائماً موضع الرغبة الجنسية، رافضة أن يُنظر إليها كشيء ذي قيمة جمالية (طول الشعر). كان غرض الأخت من هذا

التصرف أن تضع حدا لهذا النوع من الزواج، وتحافظ بالتالي على موضوع القيمة "الأسرة". أنتت بالبديل محمولاً في زواجها بغريب لتتبع فكرة "الزواج الاغتراضي"؛ يعترف الأخ بخطئه ويطلب منها أن تسامحه بعد ما عالجت جرحه، وتنقذه من الهلاك الأكيد. تكرر موضوع الرفض لمثل هذا الزواج في ح 9، جاء في موضوعها إيضاح للأخطار التي ستجرب منه. تجلى هذا في موقف لونجة الهجومي عندما تحولت إلى غولة، لأن البطل الذي تزوجها كان أخوها من الرضاعة (رضع من أثناء الغولة الأم).

يعبر رحيل البطلة والتحول المورفولوجي للونجة، عن وضعية انفصال عن الوضع الأصل (الزواج بالمحارم) والذي مثل وعياً اجتماعياً بالانتقال إلى مرحلة جديدة (الزواج الاغتراضي) كأسلوب ثقافي متحضر. ويمكننا القول انطلاقاً من تصرفات هذه الشخصيات داخل النصوص، بأن الفرد القبائلي تشكلت لديه بدوره نهضة ذكورية هدفت إلى حماية الأنثى، مع اختلاف وضعياتها الاجتماعية.

كأخت: تصف ح 2 كيف قام البطل "الأخ"، برعاية أخته منذ الطفولة حتى البلوغ. وقد أبدى استعداداً لتلبية رغباتها وتحقيق أمنياتها معرضاً نفسه للخطر مرات عديدة. يرغب الذكر في أن يبين أن، بإمكانه هو الآخر أن يصبح مصدراً مؤمناً للعيش السعيد؛ وقد نعتبر هذا الموقف رداً للجميل لما صدر من الأنثى في الموضوع السابق.

هذا، في حين تُشهد ح 8 للإطار الذي سطر من خلاله قضية الجنس التي ارتبطت بدلالة الاغتصاب. صورت لنا هذه الحكاية البطلة، عندما بلغت سن الزواج، طلبت من أبيها أن يشتري لها حبة برتقال. تعذر على الأب إيجادها في السوق، والتقى في طريقه بغول فأخبره عن رغبة ابنته. يعرض الغول حبة برتقال على أبيها، ثم يحضر إلى بيته ويغتصب الفتاة. تتمرد شخصية الغول هنا على القيم الاجتماعية في أنه، حسب تحليلنا للموقف، يرغب في إقامة علاقة جنسية غير شرعية "الزنى". يخرج الإخوة لاضطهاد واسترجاع أختهم ليدرج تصرفهم هذا في معنى حماية الأنثى وصيانة العرف.

تشكلت فكرة الحماية بالتوازي مع المبدأ الأساس "المنع"، وقد أتى التعبير عنه في ح 12، حيث أصر الإخوة السبع على أختهم، لغرض الحماية، ألا تفتح الباب لأي كان. يمنع البطل كذلك أخته في ح 2 من الاستماع إلى أقوال العجوز الستوت قصد حمايتها من أن تغتر بزینتها وتسعى وراء الشهوات، ويحصل هلاكها. تكون الأنثى في هذه المواقف مهددة سواء من طرف الذكر "غولاً مثلاً" بدافع الشهوة، أو من طرف "أنثى أخرى" تعبيرا عن التنافر الذي قد يحصل بدافع الغيرة.

اقترن مفهوم الإخوة بأبعاد كثيرة، في وجوب التكامل بين الطرفين ذكر/أنثى على قاعدة التواجد الضروري للثنتين. تتجلى فكرة الاحترام لوجود التعاون بين القطبين، وتنشأ نهضة ذكورية تحت فكرة الوعي الذاتي الذي أبرزته الأنثى في مواضيع كثيرة منها موضوع رفض زواج المحارم. كان هذا الموضوع الأخير، يعبر فيما مضى عن متعة فردية غير خاضعة لنظام اجتماعي واع، لأن الأم في ح 16 لم

تحرك ساكنا لمعالجة الوضع. تقابلها ح خ9 لتضع حدا لمبدأ اللذة وتصور الفعل الجنسي كتهديد بالافتقار عندما تحولت لونجة إلى غولة.

تصور هاتان الحكايتان بالأخص ح خ9 وح خ16 مرحلة تحول هامة في تاريخ البشرية، تنص على بداية وعي شامل لمبدأ الواقع وتهذيب مبدأ اللذة. يبلغ التحول نصابه عندما تأتي البطلة في ح خ16 وفي غيرها بفكرة الزواج الاغترابي-كما سيأتي الحديث عنه في السياق الثقافي- الذي يحسن من مصائر الشخصيات.

كزوجة: شكل الهروب من الذكر وعيا خاصا لدى الأنثى، كانت مضطهدة من أوضاع مختلفة ممكنة، من أخطار زواج المحارم وشراسة الأغوال. ليأتي موضوع الزواج الاغترابي حادثا مغيرا لمسار القصص نحو الانفراج ومصير البطلة نحو السعادة داخل نظام أسري جديد هو "النظام البطريركي"، وتوفر هي بالمقابل الذرية والرعاية لها، وذلك تحت سقف الزوج "السلطان" الذي ارتسمت شخصيته في كل من ح خ16 / ح خ12 / ح خ13، وفي شخصية "عابر سبيل" في ح خ1 / ح خ15 / ح ش2 / ح ش6. أظهرت الشخصيتان وعيا ثقافيا في سلوك عصري، إذ تفهم كل واحد منهما موقف الأنثى ومعاناتها، رغم الاختلاف الطبقي الملموس بينهما. طلبت كل شخصية موافقة الأنثى "طلب الزواج" لتأمين الحماية لها كما أكنت لها الاحترام. تجد الأنثى راحتها في هذا الزواج البديل، وتأسس قاعدة جديدة لحماية النسل. يبقى، رغم ذلك، دورها الأساس في تسيير شؤون البيت من أعمال شاقة، ولادة، غسل الصوف، الرعي، الحياكة، الاتخار، الحماية، توفير العيش وما إلى ذلك.

نغترف من هذه النصوص بعضا من المواقف الاجتماعية التي أدت إلى التحول الذهني للمجتمع التقليدي، أي إلى بروز نهضة فكرية مكّنته من الانتقال من المستوى البيولوجي "الحيواني" إلى المستوى العقلي "الحضاري". تزامنت أحداث جمعت بين الوعي الذاتي الذي شكّله موضوع القيمة "الأنثى" و "الذكر" مما أدى إلى تغيير طريقة تفكير المجتمع وبالتالي إلى حدوث الوعي الاجتماعي.

2. البعد الإيجابي:

يصور لنا هذا البعد بعضا من العوامل الاجتماعية التي قد تكون لها مضاعفات اجتماعية باعتبار الحالة النفسية للفرد (مبدأ اللذة/أو الرغبة) وهذه تكون قد تكدّست من بعض الانفعالات من جراء الاتصال الجماعي والتي كانت لها انعكاسات ايجابية كالزواج الاغترابي.

ندرك أن الاتصال الجماعي كان شفويا في الفترة التقليدية، اشتمل على آراء ومواقف كان لها تأثيرا ما على الفرد، فكانت تلك النصوص شاهدا على نوع التعامل الذي كان يجمع بين الشخوص والذي لا يكاد يختلف عن ما يحدث بين الأفراد في الواقع المعاش.

لتحليل هذه النصوص اجتماعيا أو نفسيا تطلب منا العودة إلى علم النفس الاجتماعي، لكننا لن نتعمق في هذا الجانب بل نكتفي بالقول أن هذه السرود لعبت دورا في طرح فكرة الوعي الاجتماعي، والذي جمع بين الأقطاب الثلاثة: الطبيعة/الثقافة/النوع (الذكر/الأنثى). أتى هذا الوعي بدءًا من النهضة الذاتية (الفردية) التي قادها البطل في خروجه للمغامرة بهدف التغيير من الوضع الأصل، وبالتالي يجد نفسه مغتربا. كان لهذا الاغتراب فضلا على البطل في اكتساب المعرفة، إذ خلال حركاته في المكان بدأ يستوعب عناصر مكنته من تحقيق تحولات سردية شتى على المستويين الفردي والجماعي. يحقق في الأول إتحادا مع ذات أخرى "زواج بابنة السلطان"، في حين يحقق في الثاني اتحاد الطبقتين "طبقة السلاطين وطبقة الفلاحين"؛ ويندرج ضمنها انتقال تدريجي إلى مستوى أعم، أي من الطبيعة (الجانب البيولوجي) إلى الثقافة (الجانب المعرفي).

تتأسس وظيفة الانتقال على مبدأ الوظيفية ²⁴Fonctionnalité، وتمثلت في الوعي المرحلي، الذي أبرزه البطل (ة) بتسلسل في مواقفه، بداية من مواقف السلب، التشويه -مثل الذي انجرّ من علاقات الزواج بالمحارم [ح خ¹⁶، ح خ⁹]- وكذا الاضطراب وما إلى ذلك من مواقف العنف. ثار البطل ضد العلاقات التي تغتصب حرياته، محاولا تجنب أضرارها من خلال أفعال اجتماعية ذات وظيفة تأثيرية كالتنمر، الرفض، الامتناع، ثم الانتقال إلى مملكة الغباء (الزواج بالأبعاد) كحل أفضل. يحافظ الفرد هكذا على النوع في إطار ثقافي واع، عن طريق التبادل بين مختلف فئات البشر.

ينفق تحليلنا مع ما جاء في قول الطاهر وعزيز: «إن القاعدة التي تمنع الزواج بالمحارم والقاعدة التي تفرض الزواج بالأبعاد، قاعدتان متماثلتان في جوهرهما، فهما معا قاعدتا تبادل، ذلك أنه إذا ما امتنع المرء عن الزواج بابنته أو بأخته فلأن جاره يمتنع عن ذلك، وأن التبادل، هذه الظاهرة الكلية، هو تقايض يشمل الطعام والأشياء المصنوعة والنساء»²⁵. يحدث تفاعل بين الثقافات البشرية عامة، ليفرض مع الوقت قواعد جديدة.

يأخذ مبدأ رفض الزواج بالمحارم منحى تاريخيا، وعلى غرار ما قالت د. كوزاجوس D. COSAJUS : « التزوج بأخته، يعني رفض لحركية الزمن »²⁶. يُعبر مفهوم الرفض، عن الرغبة في تحريك الزمن التاريخي. كان هذا الزمن متوقفا بسبب انتشار الأمراض -الناجمة من ذلك النوع من الزواج- وتكاثفت الأزمات النفسية والاجتماعية. بدأت حركة البطل في المكان، بدءًا من القرية وصولا إلى مملكة السلطان.

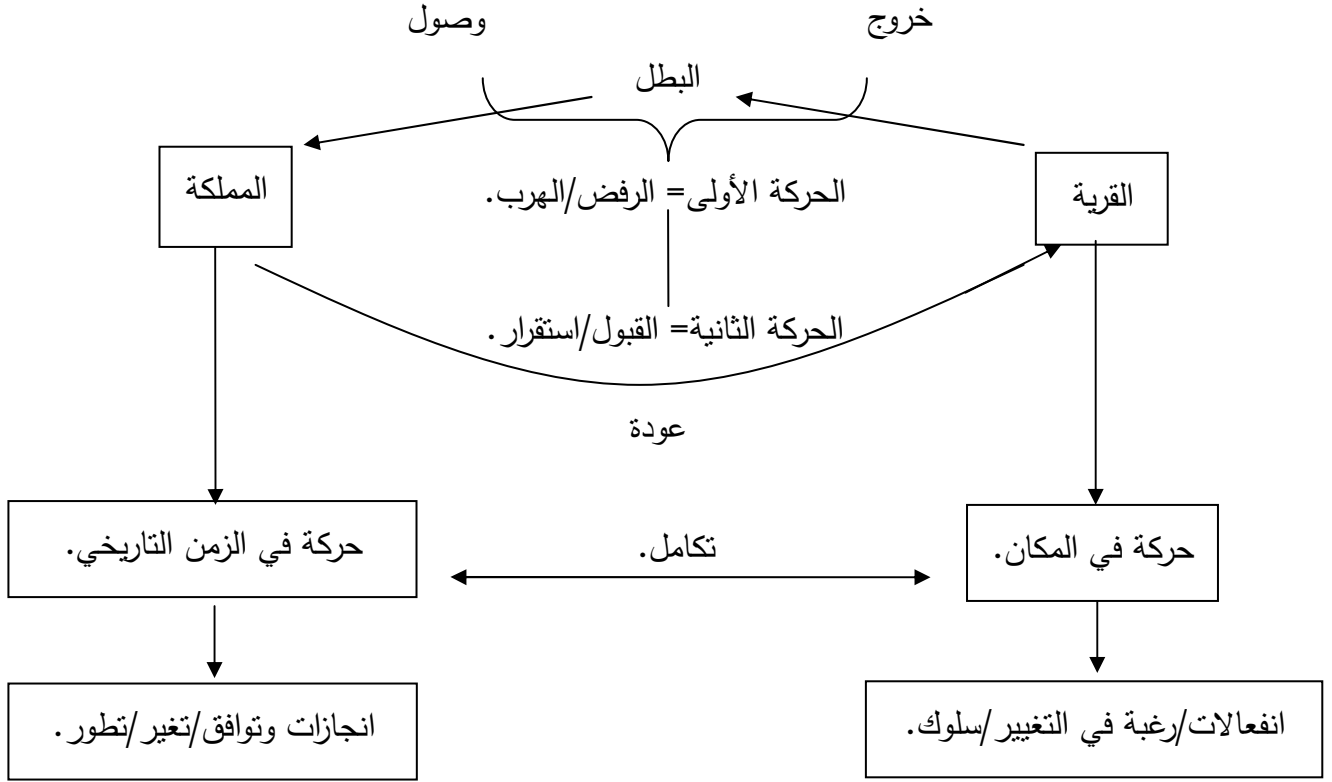
24 - العرب والفكر العالمي: "من النص إلى الخطاب"، القومي، ص. 74.

25 - الطاهر وعزيز، بنيوية كلود ليفي ستراوس، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، 1990، ص. 57. من: عبد الحميد بواريو، البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، الأداء، الشكل، الدلالة، ديوان المطبوعات، ص. 152.

26 - D. COSAJUS, "Le frère, le Djinn et le temps qui passe", in :cahier de littérature orale, n° 12, 1982, p. 35.

الفصل الثالث

يتحقق وفق هذه الحركية الانتقال الثقافي في سياق مرحلي نحو التطور ثم الاستقرار، كما يمثله المخطط التالي:



تنبثق من العلاقات الموحدة بين مجتمع القرية، ومجتمع السلاطين فكرة العالمية. يتوسع المعتقد لدى الفرد بأن الدنيا فعلا، لا تتوقف عند حدود القبيلة. صبغت تلك النصوص بالهدف الاجتماعي، ونددت بتغيير السياق التاريخي للفرد التقليدي وفق إستراتيجية حتمية، أوجبها الزمن الطبيعي للوجود. فرفض سيلبونة في ح 16 زواج المحارم، يكون الفعل الذي أيقظ الضمير الجمعي، غير السياق الاجتماعي، ورفع من قيمة الروح البشرية.

تؤثر الأفعال الكلامية، المتسلسلة في النصوص على المتلقي وتمده بالاستعداد النفسي للتغيير. يمر بمرحلة التحليل الإدراكي ويساعده في ذلك إدراكه للعالم، مستعينا بمكتسباته اللغوية. يقوم بمعالجة المواقف التي يواجهها باستمرار، ثم يصل إلى مرحلة الفهم والتخزين. كلما كانت الحادثة بليغة، كلما رست الفكرة وثبتت في ذهنه وهذا ما يعيدنا إلى فكرة البصمة الذهنية. تشكل هذه البصمة للفرد، منطلقا جديدا نحو المغامرة والاكتشاف، يدخل في دوامة من العلاقات داخل مواقف اجتماعية شتى، يتبادل خلالها أفعالا كلامية معينة في سياقات التفاعل الاتصالي. تدور الدائرة ويجدد كل نسق المعايير المتوافقة مع

أغراضه، ويسنن القواعد اللازمة للعقاب؛ ثم تتداخل هذه الأنساق في علاقات أخرى متشابكة، ويفتح المجال لطموحات جديدة، وهكذا إلى ما لا نهاية.

تهدف كل هذه السرود في سياقاتها المختلفة، إلى تربية الفرد في وسطه التقليدي. يتدخل الراوي بتصريف أفعالها وفق قيم الزمن الحاضر، بالنسبة للحظة السرد. ينتقل الراوي في أثناء سرده من صيغة الغائب إلى المخاطب، ثم إلى المتكلم وهكذا، حتى يجمع بين كل الضمائر التي تستدعي التجارب الماضية، ويتمكن المتلقي من استعمالها في سياقات مماثلة من خلال آرائه، مواقفه، رغباته ومصالحه. يستعين الراوي -كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق- بالصيغ النمطية المختلفة، ويؤدي دور الشخصيات بإيماءاته، وبأصواته وما إلى ذلك.

رابعاً. السياق الثقافي:

يعتبر الأنثروبولوجيون الحكايات كظاهرة تاريخية، لأنها تضمنت أحداثاً لها علاقة بالإنسان، اجتازت مراحل مختلفة، وتضافرت لتشكّل جزءاً مهماً من التاريخ البشري. تركت هذه السرود بصماتها في مجموعة أفعال كلامية، تعبر عن مختلف العلاقات والمنظومات الاجتماعية السائدة خلال فترات تواجد ما يعرف بالمجتمع التقليدي. نأسف لعدم وجود مقياس لأي ثقافة ما، لسبب اختلاف عادات البشر وتعدد تقنياتهم في التسيير والتنظيم، لكن يمكننا القول أن نظام المجتمع التقليدي محكم. يطالب المجتمع الفرد، القيام بالوظائف التي توافق الوعي الجمعي فقط، ثم الامتثال لتنظيمه حتى تتحقق الوحدة المرغوبة.

ارتبط الفرد في حركاته وتخميناته بالطبيعة، لذلك يتصف بالعفوية. يلاحظ، ويتعود ثم تخضع تصرفاته لقاعدة ما مستوحاة من الطبيعة تلك. تتشكل لديه ثقافة المحيط، يهتدي إليها بالضرورة ثم يبدلها مع الوقت. تختلف الثقافة من فئة بشرية إلى أخرى، لاختلاف طريقة تعاملها مع الطبيعة، فتتشكل نتيجة لذلك عادات وشعائر مختلفة، يستخلص منها المقدس المشترك كـ "زواج المحارم".

1. زواج المحارم:

يعتبر موضوع "زواج المحارم" من المواضيع الشائكة التي عايشتها البشرية إلى يومنا هذا. تناولها الدارسون من عدة جوانب: نفسية، وعلمية، وصحية، واجتماعية وثقافية. قد ذكر ك.ل. سترواس عن زواج المحارم أنه: "يشكل القاعدة الوحيدة، من بين القواعد الأخرى، التي يمكن أن تكتسي بطابع العالمية، وإن كان فيها شيء من الاختلاف فهو يتعلق بتحديد الأفراد الذين يثبت عليهم المنع..."²⁷. يعني ل. سترواس، أن المنع لا ينطبق على كل ذوي القرى في جميع بلدان العالم، بل يخضع إلى تعديلات مختلفة في بلدان مختلفة كمصر، البيرو، هاواي، مدغشقر، برلمانيا... الخ.

تعلق منع "زواج المحارم" في منطقة مدغشقر، مثلاً، عند الفئات المتواطئة بـ: الأم/الأخت/بنات الخال أو العم؛ أما عند فئة السلاطين أو الرؤساء فتبقى الأم فقط من يثبت عليها المنع؛ والأغرب من هذا ما كان يحدث في المجتمع المصري القديم، حيث زواج الأخ بأخته يشكل عادة منتشرة عند الفئة العاملة والفلاحين²⁸. ذُكر في ورق البُردي لبولاك (le papyrus de Bolaq) رقم 05، أن ابنة الملك رغبت الزواج بأخيها الأكبر، فحرّضت الأم زوجها بقولها له: "إن لم أنجب غير هذان الولدان، أ فليس من اللائق أن نزوجهما معاً؟"²⁹.

لا شك من أن هذا الزواج بقي راسخاً في عادات البشرية منذ عهد آدم عليه السلام، فعن أبي مالك عن غيره، أن آدم عليه السلام كان يزوج ذكر كل بطن بأنثى الآخر، وأن هابيل أراد أن يتزوج بأخت قابيل لكن هذا الأخير أراد أن يستأثر بها على أخيه وأمره آدم عليه السلام، أن يزوجه إياه فأبى ... ثم دار صراع بينهما حول القران، فقتل قابيل هابيلاً أخاه³⁰.

تعبّر هذه المواقف الاجتماعية عن قضية الجنس التي تفصح عن الطبيعة الحيوانية للإنسان، وكلما زاد ميوله إلى غريزته، زاد الفساد في عشيرته. يفسر هذا الميول، في مجال علم النفس، بمبدأ الغريزة الجنسية تهدف هذه الأخيرة إلى إشباع الشهوات الفردية وتعرف بـ"الهو". ظهر الرفض لهذا النوع من الزواج في ح 16 حين فرت البطلة سيلبونة وغادرت القبيلة، وتعبّر بذلك عن فكرة المنع. ذكرت مالمينوفسكي B. Malinowski كيف حاولت دومنيك كزاجس، عندما درست حكاية نيجيرية، أن تبرر هذا الموقف، بأن: «رفض الفتاة، يعبر عن مرحلة انتقال من نموذج الزواج بين الإخوة إلى زواج آخر اغترابي»³¹. أتت بعدها ح 9 لتوضح ضرورة المنع، عن طريق التحول الفيزيولوجي الذي طرأ على لونة (لأنها تزوجت بأخيها من الرضاعة).

وقد عبر ميلر F. Muller عن عواقب الزواج بالأقربين في قوله: "... أخبرني أهل الياقوت أنهم لاحظوا بأن الأولاد الناشئين من العلاقات الزوجية بين الأقربين (زواج المحارم) ، يتواجدون دائماً في حالات سيئة ... ثم يموتون، وحتى أولياءهم معرضون للأمراض المميتة"³². يُعتبر هذا النوع من الزواج جرماً يحاكم عليه القانون، لأنه يمنع التبادل السليم بين البشر ويضع حدوداً لتواصلها³³.

²⁸ - E. Amelineau, Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morale dans l'Égypte ancienne, Londres, 1923, p. 310, in : C. L. Strauss, p. 11.

²⁹ - G. Maspero, Comptes populaires de l'Égypte ancienne, Paris, 1989, p. 171, *Idem*, p. 12.

30 - الآية (5) من سورة المائدة [27, 31] من: الإمام أبي القداء إسماعيل بن كثير، قصص الأنبياء، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، 1988، ص. 51.

31 - B. Malinowski, la sexualité et sa répression dans la sociétés primitives, p. 62.

32 - H. F. Muller, A chronological on the physiological explanation of the prohibition of incest, Vol. 06, 1913, p. 254, In C.L. Strauss, p. 15.

33- Encarta, l'inceste ou le mariage consanguin, 2005.

نذكر في هذا الصدد رأياً للراوية «مرقوشة»، الذي تضمن مفهومًا لبداية الوعي الجماعي فيما يخص الزواج بالأقربين: أنه في ما مضى، تدهورت أدوار العائلة، وتغير مجراها الطبيعي، ونتجت مشاكل نفسية من سوء التفاهم الحاصل بين المقربين في العائلة بشأن الإرث، كما انتشرت أمراض مختلفة (أحياناً تلد المرأة التي تتزوج مع قريبها، أولاداً معوقين وأحياناً لا يعيش أي مولود). كانت الموت تنيط بالناس عندما يمارسون هذا النوع من الزواج، ولا أحد كان يعرف أن الأمراض والإعاقات كانت تتوارث عبر الجينات³⁴. ثم أضافت (موجهة لنا الكلام): « انظري اليوم، عندما بدأت النساء يتزوجن بالأغراب، يكتشفن سر الحياة؛ تنقص المشاكل بين العائلتين، ويكون لها رأي في التدبير... لقد حصلن على التقدم Tura mi zewgğent tlawin akked iberraniyen , rtaħent i lhem,faqent-d i ddunit, ffıyent zrant

بدأ الأجداد في سن قواعد تثبت المنع من هذا الزواج، حتى تؤمن وجود الجماعة كأفراد توحدهم روح العصبية، وتستبعد لذلك فكرة الصدفة أو العفوية. يتم تنظيم الطبيعة البشرية، حتى تترك تحالفها مع الاعتباري، وينتهي وجود ما يعرف بالجيل العفوي. بقيت فكرة الزواج بالأقربين متداولة إلى يومنا هذا، لكن فقط بين بنات الخال، ويعود سبب هذا إلى الرغبة في الحفاظ على الممتلكات العائلية ولا تنتقل إلى رجل غريب. حسب تصريح الراوية «مرقوشة»، أن الحظر بدأ من فكرة التفريق بين الذكر والأنثى (بين الأخ وأخته/بين بنت الخال وبنت العم) منذ الصغر. تكون الأخت داخل الأسرة الصغيرة بمثابة الأم الثانية لأخيها، ترعاه، تتحمل كل مسؤولياته حتى يبلغ سن الزواج.

انعكس هذا الجانب في أغلب الحكايات التي بحوزتنا، فالأخت دائماً هي من تمتن علاقة الأخوة: تبحث عنه ح خ¹²؛ تحميه ح خ¹³؛ تزوجه ح ش²؛ تعالجه من المرض ح خ¹⁶؛ تحترمه ح خ⁶؛ ترعاه وتؤمن له العيش ح خ¹... الخ. نفهم من حديث الراوية «مرقوشة» أنه، لم يكن من السهل عليها، خلق توازن بين ما ترسخ في ذهنها من آثار المجتمع التقليدي، وما اكتسبته من تجارب حاضرة. تتشكل المتناقضات في نفسها، فتتوتر.

2. بدايات الزواج الاغتراضي في منطقة تيزي غنيف:

نشأت فكرة النفور من زواج المحارم، الذي انطبع في السرود، لتحقيق التواصل بين الجماعات المختلفة. تشكلت قواعد جديدة للتعامل بين الزوجين، حيث يحترم كلا الطرفين رأي الآخر، ويتعاونوا في حمل عبء المسؤوليات. نذكر على حد تعبير ل. ستراوس، الذي استخلصه من رأي لوباك Lubak الذي لاحظ وجود تعارض بدائي بين الشكليين من الزواج (بين الإخواني والاعتراضي). كانت تعتبر الزوجات، في النوع الأول كممتلكات جماعية للرجال المنتمين إلى نفس الجماعة، أما النوع الثاني فهو يمنح الملكية الفردية للنساء... ليمنح المجال لميلاد الزواج الفردي العصري³⁵.

³⁴ - Idem , "l'inceste ou le mariage consanguin"

³⁵ - C.L. Strauss, Strauss, Structures élémentaires de la parenté, p. 550.

ذكر أب الباحثة في حديثه عن الزواج الاغتصابي، أن بوارد ظهوره، تعود إلى فترات العشرينيات قبل دخول المستعمر الفرنسي إلى الجزائر. دخل غريب³⁶ إلى المنطقة فالتقى بأحد المزارعين الأغنياء منطقة ثالا وعمر (التابعة لدائرة تيزي غنيف)، فطلب منه الحماية "Leenaya". تعاطف معه وشغله كخماسي، ولما اكتسب ثقته، زوجه ابنته. يخلق ميلاد هذه العلاقة الجديدة للأفراد منطلقا جديدا للتعارف، وتمنح لهم فضاء للتبادل بين العادات. انتشر هذا النوع من الزواج إلى المناطق الأخرى، وتوسع أكثر مع دخول الاستعمار الفرنسي. قالت الراوية «مرقوشة»، أن ما شجع الناس لمثل هذا الزواج، كون أهالي منطقة القبائل لا يشترطون على الغريب مهرا كبيرا (فكرة لا تزال سائدة إلى يومنا هذا ويقال في العامية "لقبائل إمْدو زُجيس"). وترى الراويتان «مرقوشة» و«تهطالت» أنه لقلة الذكور، لأنهم بدؤوا يغتربون، ومنهم من يموت لأمراض مجهولة، فكان لابد من تزويج الفتيات للغريب خشية من العار، أو أن يصبحن قواعد.

يمكننا اعتبار الأدوار التي تؤديها الشخصيات المختلفة في النص، أنها تماثل دور أعضاء المجتمع الحقيقيين، تتدد بحقوقها، وتؤدي واجباتها داخل فضاء خاص بها. تهدف إلى تربية الفرد تربية خلقية، بحسب ما تمليه أحكام الواقع العرفي والحكمة القبلية للفرد القبائلي في وسطه التقليدي؛ وإن كان يغمره الغموض أحيانا.

3. مزج في الثقافات:

ساهمت الفتوحات الإسلامية في نشر تعاليم الدين الإسلامي، تركت أثرا بليغا في نفوس البشرية. يدعو هذا الدين في تعاليمه إلى استشارة الفتاة، واحترام رأيها في الزواج. أتى في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الأيّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها"³⁷. قالت الراويتان «مرقوشة» والجدّة "تهطالت" أن: "الفتاة في ما مضى، لم تكن تستشار إطلاقا في أمر زواجها، ولا يتم إخبارها بذلك إلا بمقربة زفافها. تتزوج كالقط الذي يحمل في الكيس Am umcic deg uculliḍ. أما اليوم، هي التي تقرر أحيانا كثيرة".

وأيا كان فإنه في كل الأحوال يتم القيام بطقوس الزواج في الحكاية، بشكل يطابق الواقع مثل ما تصوره ح خ¹⁰، مقطع⁸⁵، حيث أقاموا طقوس العرس الحنة للصندوق العجيب (الذي اختبأت داخله البطلّة "عروبا"، صنعه لها نجار حتى لا يجدها الغول)؛ عرف ابن السلطان بالسر فتزوجها، رغم أن أهله كانوا يعتقدون فعلا أنها صندوق من الخشب، وفي اليوم السابع أخذت أم البطل القهوة للصندوق، فتجدها قد خرجت منه، وتكتشف الحقيقة. كذلك في ح خ⁹، مقطع⁹⁸: أقاموا للونجة عرسا (وفي اعتقاد الأهالي أنها

³⁶ - ذكر أب الباحثة، أن هذا للرجل من منطقة إمكيران "شعبة العامر حاليا"، منطقة معادية لعشيرة تيزي غنيف الملقبة بـ

"إمزال". قد عارض الأهالي الزواج، ولما كانت نفوذ المزارع كانت كثيرة، باءت محاولاتهم بالفشل، وتم الزواج.

³⁷ - أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، مكتبة الرياض، 2000، ص. 584.

فعلا هي الآمة، لأنها ارتدت جلدها بعد أن أكلتها)، ووضعوا لها الحنة qnent-as tameyra, gan-as lhenni. كذلك تقوم أم الزوج بزيارتها صباحية الزواج، وتحمل لها قهوة في صينية، ثم عندما تلتقي بها وتلاحظ أنها اغتسلت ووضبت نفسها، وأصبحت جميلة، فترمي بالصينية وترغد (مقطع 101)، tiwi-as 38 sniwa n lqehwa, tufa-tt tessired akk, tecbeh, tessiyret-as عرف هذا الطقس عند المصريين أما لدى القبائل فتدخل الأم لتقرب حال العروس.

تعيد هذه الحكايات الاعتبار للأنثى، عن طريق تحركات البطلة التي تحمل آفاقا جديدة، داخل فضاء السرد المتنوع. كان الذكر يتعامل معها بكل احترام، ويطلب منها الإفصاح عن موافقتها في ح خ 1، ح خ 4، ح خ 10، ح خ 12، ح خ 13، ح خ 16. في قوله مثلا: "هل ترغبين الزواج معي؟" ma tebyid ad akem- ayey? ". يعبر هذا القول عن رغبة الذكر في الزواج بالتراضي، فيدخل بذلك في مرحلة جديدة من العصرية. وذكرت حكاية واحدة أن ابنة سلطان طلبت من البطل أن يتزوج معها، وهي في ح خ 11، مقطع 149 "إذا رغبت تزوجت معك" ma tebyid ad zewgey yid-k.

ربما تكون الحكاية القبائلية قد التقت أيضا مع الحكاية العربية (عندما كان بعض من أهالي المنطقة يذهبون إلى الحج)، إذ تأثرت بقضايا ذكرت في القرآن، حيث تعطي الحيوانات للإنسان دروسا أو حيلة لحل مشكل ما. هناك حادثة تعلقت بابني آدم عليه السلام "قابيل وهابيل" عندما قتل هابيل أخاه ولم يعرف ما ذا يفعل به، فبعث الله تعالى غرابا ليؤاري سوءة أخيه، في قوله تعالى: "فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يؤاري سوءة أخيه، قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأؤاري سوءة أخي وأكون من النادمين" 39. انعكست هذه الصورة في ح خ 5، مقطع 72، إذ تصارعت سحليتين (lézards) وقتلت أحدهما الأخرى، فسألت السحلية، التي بقيت على قيد الحياة، البطل عن ما يمكن عمله، فأجابها أن به هم وأن تتركه لحاله، وحينها قالت له أنها تعرف حلا لإيقاظ أختها وأن الحيرة فيه هو ما يمكنه فعله. اصطحبته إلى مكان في الغابة، وأشارت له إلى عشبة (ثقافة طبية)، استعملها لإيقاظ أخيه كما فعلت ذلك الحرياء مع أختها.

وتوحي نفس الحكاية في مقطع 66، إلى أن الفرد له وعي خاص بأحوال نفسه وتسلحه بثقافة طبية، يكون قد استخلصها من علاقته المستمرة بالطبيعة. فعندما أخرج البطل أخاه من بطن الغولة، كانت هيئته هزيلة وكأنه قد ذاب، ويبدو صغيرا جدا كحال الجنين. غسل البطل لأخيه ووضعه في القطن 40، واخذ يغذيه باللحم الساخن، حتى استرجع هيئته. ذكر هذا أيضا في ح خ 9، مقطع 88، عندما حرر الأب ابنه

38 - لاحظنا هذا كثيرا في الأفلام المصرية.

39 - الآية 31، من سورة المائدة.

40 - كان تستعمل هذه التقنية الطبية، في ما مضى، لحماية الجنين الذي يولد قبل أوانه، وهو مصنع من صوف الكباش، يستعمل لنسج البرنوس بعد ندفه. يلتقي مفعول هذا القطن مع المحضنة في ضمان عنصر الحرارة.

البطل من جناحي الطائر، إذ وجده في هياة مستضعفة فوضعه في القطن "كما يوضع الجنين الذي يولد قبل أوانه في المحضنة" ثم أخذ يغذيه بأحسن المأكولات حتى استرجع هيئته الطبيعية.

تلتقي الأمم عندما تحتاج إلى تبادل مختلف منتجاتها الاقتصادية مع بعضها، فتكتشف أمورا متشابهة، تتبادلها فيما بينها في صبغة ثقافية. ينشأ بذلك جسر التواصل فيما بينها، حتى تستفيد أكثر. ولا شك من أن هذا التأثير والتأثر هو ما أدى إلى وجود تشابهات في المواضيع المطروحة في حكاياتها، نذكر بعضها منها:

أتى تلميح لحادثة حمل مريم العذراء في كل من ح ش 2 وح خ 17، إذ حملت البطلة في كلتا الحكايتين دون أن يلمسها بشر. حملت البطلة في الحكاية الأولى عندما أكلت بيض ثعبان دون طهيها، أما في الثانية فحملت عندما استنشقت نفخة هواء (كزفير) حملتها سنونوة بطلب من رجل يعشقها. تصور لنا هذه الحكاية ح خ 17 موقفا آخر مماثلا لبطلا القصة الفرنسية الأحدث "Le bossu Quasimodo" وإسميرالدا⁴¹، حيث يلتقي فتى غير طبيعي (توفت أمه غرقا فتركته وحيدا) بفتاة جميلة؛ تآزره ثم تخبر أباهها وتصفه له، بأن لديه شيء كبير فوق ظهره، وتقصد الحدة Bosse. تعود البطلة إلى نفس المكان الذي التقت فيه بالأحدب، وتجده، فتطلب منه أن لا يخاف ويقرب منها. ظهر نفس الموقف في كلتي الحكايتين: القبائلية والفرنسية.

تضمنت الحكاية ح خ 17 أبعادا ثقافية أخرى، لم تغفل أن تصوّر موقفا له علاقة وطيدة بالدين الإسلامي. أفصحت عنه البنية الكبرى الملخصة في العنوان "عرق الحر tidi uherri"، والتي تعيدنا إلى العهد الذي كان يستعبد فيه الضعفاء، ويهان فيه الفقير أو الغريب. أتت بموعظة تتفق في المعنى مع قول عمر ابن الخطاب: « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ». حاولت هذه الحكاية أن تبرز صفة كان تفتخر بها القبائل في ما مضى "الحكمة" التي كانت ميزة الأجداد، وتجلت هذه الصفة في عابر سبيل، عندما أحس بالجوع رأى شجرة تين قريبة، قطف منها حبة. رآه مزارع تابع للمنطقة التي وصل إليها، اشتكاه إلى رئيس القبيلة، فأحضره الخدم ليمتثل أمام سلطانها. حافظ الغريب على برودة أعصابه، وواجه الموقف بحكمة، لكن البقية لم تستوعب الدرس إلا بعد مضي سنتين، قضاها الغريب في خدمة أرض رئيس القبيلة ذاك.

أضفي على هذه الحكاية جوانب تعليمية، تهيئية وتنقيفية كثيرة، فعابر السبيل ذاك، علّم أهل تلك المنطقة التي مر بها كيف يصنعون الجبن واللوازم المستحضرة وهي نفسها في الواقع، ليؤكد بذلك على حسن نيته، وإن كان هذا لم يجديه في شيء. كلفت حبة التين عابر السبيل ثمنا غاليا، لكن حكمته كلفت

41 - قصة "Notre dame de Paris"، التي صاغها ولتر سكوت في نوع أدبي شعبي، بصيغة تتبعث منها روح الرومانسية المعروفة في العصر الوسيط، نشرت في عام 1831م، انظر: La Cathédrale de Paris, (2005-2006) Encarta -

رئيس القبيلة حياته كلها. طلب السلطان من الغريب أن يحسب ثمن أجره، فأجابه أن أجره يساوي ما تزنه قطع القطن التي كان يسمح بها عرقه، إلا أن السلطان لم يفهم قصده. كان يقصد أن عرق الحر لا يضاهيه ثمن. علم الغريب الأجيال التي توالى الحكم في تلك المنطقة، درساً لم تنساه قروناً عديدة: "الغريب نستضيفه ولا نستعزى به".

أثارت اهتمامنا مجموع الأسئلة التي طرحها السلطان الثاني "الغريب" على الأحذب⁴²، حتى يوافق زواجه بابنته، وكذلك الإجابات التي كان يدلي بها الأحذب، والتي نلمس لها أثراً مع الواقع التاريخي المعاش. نذكرها في ما يلي مع الجواب المقدم.

- سؤال 1: من هو الرجل الذي لم يتربى على يد أم argaz ur trebba nana-s ؟ كان آدم عليه السلام.

- سؤال 2: ما هو الحيوان الذي لم تذبحه سكينه inni-d aksum ur tegzim tifrit ؟ هي السمكة.

- سؤال 3: ما هو الجبل الذي لم تمر فوقه ضباب adrar fuyef ur terris tagut ؟ جبل عرفة.

تعود بنا ح خ¹³ إلى عهد موسى، إذ تقترب بنيتها الداخلية في مضمون ذبح البقرة. ساهمت هذه البقرة⁴³ في عهد موسى في إحياء الفتى المقتول للحظات، أما في بقرة اليتامى (الحكاية) فقد وفرت الرغد للأخوين بعدما ذبحت بإذن من الزابة. وضع الأخوان كرش البقرة Ikerع فوق قبر أمهما، ثم خرج منه ينبوع يمد الولدان الحليب.

ساهم النزوح الإسلامي والاستعمار الأجنبي الذي توالى على المناطق الإفريقية، وبالأخص بلادنا، في إثراء ثقافتنا. لم تغفل ح خ⁴ أن تسجل انطبعا متميزا عن الفترة، التي تواجد فيها المرابطون في بلادنا (بين القرنين التاسع والحادي عشر ميلادي)، وتجلّى هذا في قول البطل لأخيه ح خ⁴، مقطع⁵¹ «لا تعمل عند الذي تكون عيناه زرق "azraraq n tetṭucin balak ad tqadæd yur-s"». سألنا الراوية عن وقع هذه النظرة في الواقع المعاش، فأجابت أن المرابطون الذين عرفوا في المنطقة باسم إمبراضن⁴⁴، هم من كانوا يتميزون بأعين زرقاء. يقتزن هذا اللون -حسب راويتنا- بصفات المكر، الخداع والاستعلاء وحب استعباد الآخرين. ذكرت الراوية «مرقوشة» هذا القول الذي كان متداولاً: "صاحب العيون الزرقاء، تسري في عروقه دماء الغولة azraraq n wallen yuy azar si teryel".

إن معظم الحكايات التي خلفها الأجداد تحمل دلالات ثقافية متنوعة، كما تعبر عن المصائر المختلفة التي عايشها الفرد القبائلي، والتي تنطبع على حياته الواقعية في شتى الأوقات.

⁴² - يكون هذا الأحذب ابن ابنة ذلك الغريب التي تزوجت ابن السلطان الذي استعبد الغريب.

⁴³ - أخذ جزء من هذه البقرة ووضع على صدر الفتى فأفاق للحظات حتى يبوح بقاتله، يراجع: الفصل الأول.

⁴⁴ - الفصل الأول.

ذكرت في هذا الصدد روزالدو لامغريير: « نحن نتعلم كيف نصبح نساءً »⁴⁵، كذلك الحكاية إلى تعلم الفرد كيف يصبح إنساناً ذو طبيعة مختلفة عن الحيوان. نخلص إلى أن دور الثقافة الأساس هو تأمين وجود الجماعة، ولا تترك مصيره يتحالف مع التلقائية أو الصدفة. تخلف الثقافة في البشر عنصر "الوراثة"، لكن لتؤمن جيلاً عاقلاً يتحكم في مصيره البيولوجي.

يحمل هذا المزج في الثقافات تعليماً ثرياً للإنسان، وقد بدأ من الفرد التقليدي الذي لابد وأن يكون قد اكتسب نظرة خاصة بالعالم تشمل معظم الوقائع، حتى يوسع رؤيته ويغذي عقله، وينمي فيه فكرة المحسوس، فيبتعد بذلك عن المجرد غير المعقول. تحفز فيه روح المغامرة والمبادرة للاكتشاف، إذ تغذي ذكائه حتى يصنع لنفسه أشياء جميلة، كما هو الحال في أيامنا مع التطورات الهائلة التي يحققها الإنسان.

45 - ميشيل روزالدو ولويولا مغير، كتاب "المرأة، الثقافة، المجتمع، ترجمة هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، دمشق، 1976، ص.

17. من: عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي، ص. 153.

الخاتمة

الخاتمة:

أدرك الفرد في مرحلة من المراحل أن المجتمع هو من يكون الإنسان، في الوقت الذي يموّن فيه هذا الإنسان مجتمعه، فكانت هذه الدورة التكوينية من كانت وراء فكرة التغيّر والتطور. ونشأت فروق فردية، وربما لهذا السبب نشأ مفهوم الصراع بين ثنائيات الوجود (الذكي/الغبّي، القوي/الضعيف...الخ) ثم بين الثنائية ذات المفهوم الشامل، والتي يقوم عليها وجود البشر (الذكر/الأنثى)، وتطور إلى مفهوم ذي دلالة أعمق وهو النظام في ثنائية (النظام الأموسي/النظام الأبوي)، ثم تحول ذلك إلى ثنائيات أخرى أشمل (الاحتلال/المحتل)، وهكذا حتى يحقق الإنسان توازنه بالمفهوم الاجتماعي. فكان منطلقه الكلمة حتى يتواصل بها وليؤثر بها، فأتى إلى إبداعات سردية، منها الحكاية على الوجه الأساس، لتخلق حركة اجتماعية قوية، بغية تشكيل كيان موحد (كما كانت تهدف إليه الديانات)، وقيام علاقات إنسانية على أسس من الفضيلة، وتحسين ظروف الوجود؛ وقد انعكس ذلك فعلا على إنتاجهم السري الذي تميز الكثير منه بالشفوية.

شكلت لنا هذه الفكرة منطلقا لدفع هذه الدراسة والبحث عن إثباتات لأجل إبراز قيمة السرد الحكائي في الوسط التقليدي الشفوي، وبلوغ قضايا ذات الهدف الأساس: " التربية والتعليم "، وما توحى به من أفكار للتغيير وبلوغ الاستقرار. بيد أن الأمور لم تستقر في العالم فنشأت الحروب، وعم التمييز وظهرت فكرة البقاء للأقوى (بمفهوم داروين: البقاء للأصلح).

إن هذا البحث كان ثمرة ولعنا للحكايات القديمة، ولدت فكرته منذ سنين عديدة، هو الحنين إلى ذلك الماضي القريب حيث تجتمع العائلة للقضاء على حمى الوحدة، وتجميل شواطئ الفراغ حيث غياب كل وسيلة للتعليم عن قرب كالمدراس، والمكتبات وحتى التلفزيون، فلماذا يقال عن قوم إفريقيا ككل أنه بلا حضارة: "شعب بلا ثقافة"، والثقافة موجودة في مختلف التعبيرات السردية. وهل كان موعد "العطاء والأخذ" ليتم لولا اللقاءات المباشرة وجها لوجه! إنه شعور غريب ينتابنا عندما نستمع إلى كل قول ماثور، وكأنه يعبر عن شيء مشترك في العالم.

وتوصلنا من خلال بحثنا إلى بعض النتائج:

-اشترك كل العالم في نقطة البحث عن الذات، في أسفاره، حروبه ومؤلفاته، من أساطير أو حكايات أو ما إلى ذلك. ولا تعني الحكاية "أو أي إنتاج إنساني" إخراج تاريخ الرجال فقط، بل لعبة كونية تستجيب لكل أحداث الطبيعة وعلاقة هؤلاء بها، يكون فيها المتدهور والمقدس، ثم ننخل منها الحقائق الكبرى، وتوضع الموضع الصحيح.

- أن الحكاية على وجه الخصوص جزء من الأدب الأمازيغي، مثلها مثل أمثالها في العالم، قد ساهمت بقسط وافر في التعبير عن هموم ومشاكل وآمال وتجربة الإنسان القبائلي على أرضه الشاسعة. إنها تحمل في طياتها وفي مضامينها التجربة الطويلة لهذا الإنسان، وتعتبر بذلك ذاكرته التي يرجع إليها في كل مرة يريد ذلك، أو يحتاج ليفهم شيئا من نفسه حتى يقتدي، ويصحح ضالته وما يعرقل مساره الفكري. لذا يقال أن كل جد يموت،

فيعني أن مكتبة احترقت. علينا إذا أن نقلع من الخمول ونلتحق بمختلف المناطق لجمع ما يمكن جمعه، مادامت تسري في شرايينهم الكلمة العريقة واللفظة الدالة. وفي مثل هذه الظروف بالذات يتوجب علينا التفكير في ضرورة كتابة كل التاريخ الأمازيغي، ليكون معلما للأجيال اللاحقة.

- وإن فكرة الاحتلال في تجريد الحكاية من أي معنى في التربية والتهديب والتعليم، مثل ما فعل مع الشعر، ما كان ذلك سوى لأنها كانت تستغل أيضا لبث روح النضال والمقاومة¹؛ وللأسف لم نتمكن من تصحيح حكايتين عن الحرب الجزائرية خلال احد الحروب العالمية، لكن نأمل أن تكون هذه فكرة بحث جديدة مستقبلا، ليثبت في نفس الوقت حكمة هذا المجتمع التقليدي حتى لا ينعث بالبدائي. قد يكون هذا الشعب بسيطا في مستوى عيشه، لكن فكره مملون بأجمل صيغ التعبير من شعر أو حكاية، وما الحكمة في قول الأمثال؛ وأهم هدف هو أن يدمره لأنه كان يحمل من مقومات النضال ضده.

- وأن النوع الحكائي القبائلي يلتقي مع مثيله في العالم في الهدف التربوي وعند فكرة المقدس والاعتقاد مثل: القبر، الماء، وأشياء أخرى. إنها تحمل فعلا ما يمكن استغلاله كخطوات أولى نحو نموذج آخر للتعبير الأدبي وهم ما انعكس على الرواية، والسينما، وأفكارا إبداعية أخرى، وكان هذا هدفا كافيا لإبراز القيمة الفعالة لهذه النصوص في فترات من الإحباط والإذلال من جراء حملات الاستعمار المتسلسلة على البلاد. لذا يود كل مجتمع إنساني اتخاذ النوع الأدبي ككل متكامل، نموذجا مثاليا لتربية الفرد اجتماعيا وتلقيه التدريب اللازم لبلوغ الوعي الجماعي.

- واستخلصنا خصائص جد مرتبطة بالموضوع والواقع المعاش في منطقة "تيزي غنيف"، إذ أن الأنظمة التي كان يسير وفقها المجتمع الداخلي للحكاية، كان انعكاسا لهذا الواقع. وعندما التقى العالم عند نفس الهدف " تربية أبنائه " كان من أجل خلق جيل مثالي يحمل وعيا جماعيا، في صورة آمال جديدة لبناء عالم آخر، هو العالم اليوم. التقى الإبداع (بين القبائلي والأوروبي) عند مواضيع متشابهة وحتى في بعض المقاطع والوظائف التي تؤديها الشخصيات داخل الحكايات؛ ربما يسمح لنا هذا بالقول أنه لا يهم معرفة من أخذ عن من، بل معرفة أن العالم التقى عند فكرة الأخذ والعطاء، وأنه قد يلتقي مرة أخرى عند نفس المستوى من التفكير والتطور! ونأمل أن تكون هناك دراسات لإثراء هذا الجانب أيضا.

-نعلم أنه قد تم إدراج الحكاية في سلك التعليم الحديث باعتبارها نصوصا بيداغوجية، اعترف بمزاياها في تعلم النطق باللغة، ثم التعامل بها في شبكة تواصلية غير محدّدة. نستخلص أن الكيفية التي كان يتم بها التعليم في الوسط التقليدي كانت تضمير بيداغوجية التعليم الحالية، ولم تختلف سوى السياقات. كان المجتمع التقليدي يعلم القواعد من الفواعل والمضاف وغير ذلك، من خلال هذه النصوص دون أن يكون ذلك هو الغاية المرجوة، فتعلم وتكلم، وعبر، وقد تحدث ابن خلدون عن ذلك كثيرا. استنتجنا من خلال تجربتنا في التعليم أن الطفل يتعلم

¹ - سجلنا في المدونة حكاية خرافية توحي إلى كيفية مقاومة العدو "الغول" بتدريب عسكري محكم ح خ 8، وح ش 7.

لغته "الأم" عندما نعطي له فرص الإفصاح عنها بذاته، لا من خلال مجموع القواعد التي نعتقد أنها تحصين. عندما يحس التلميذ بأنه هو من يكتشفها، يقول ويستنتج ويتعلم أكثر، ويتكلم ويكتب بها.

وفي الأخير لا يسعنا إلا القول: وما شأن الكلمة المنطوقة "بمعنى الشفوية، التي ننطقها شفاهة؟" ما دامت الكلمة هي التي تسيّر العالم. فأين يكمن الاختلاف بين الكلمة المنطوقة والمكتوبة؟ وبماذا يختلف العالم اليوم عن عالم الشفوية بالأمس، إن كان العالم اليوم يبحث باستمرار عن الكلمة المعبرة للتأثير فيقولها! أين الاختلاف إذا كان الأهل يربون بها، المعلم يعلم بها، الحاكم يسير بها، والسياسي يتلاعب بها، والباقي يحلم بها. تؤخذ الكلمة في معناها، سواء مكتوبة أو منطوقة، وما فائدة الكتابة إلا لأن العالم ينسى ويحتاج إلى دليل. وفي هذا الصدد عبر المطرب القبائلي آيت منقلات: "اليوم يتركها كل فرد للآخر معلومة، وغدا سيجدها في الورق مكتوبة ass-a wa yettağa-tt-id i wayeḍ, azekka ad tt-id yaf di lkayeḍ".

نأمل أن يكون هذا البحث مشجعا لفتح أبواب أخرى نحو الماضي لإحيائه، والقول بأن العالم لم يُخلق من الصفر، وأنه قد التقى عند نقطة البداية!؟

البيبلوغرافيا

الببليوغرافيا باللغة العربية:

1. أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، مكتبة الرياض، 2000.
2. الإمام أبي القداء إسماعيل بن كثير، قصص الأنبياء، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، 1988.
3. بلال حكيمة، الشعر القبائلي في الدراسات الفرنسية في الفترة الممتدة من 1867 إلى 1962، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، السنة الجامعية 2001-2002.
4. تاسكلان تمازيغت، مدخل إلى الأدب الأمازيغي، الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، أعمال الملتقى الأول للأدب الأمازيغي، الدار البيضاء: 17-18 ماي، 1991.
5. ذهبية آيت قاضي: العلاقات الأسرية في الحكاية الشعبية القبائلية، رسالة لنيل شهادة الماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، 2000-2001.
6. طرحة زاهية، الحكاية الشعبية الجزائرية بمنطقة جرجرة "الأربعاء ناث واسيف"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، السنة الجامعية 1993-1994.
7. عبد الحميد بورايو، البطل الملحمي والبطل الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، دراسات حول خطاب المرويات الشفوية الأداء، الشكل، الدلالة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.
8. عبد الحميد بورايو بن الطاهر، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، دراسة ميدانية، الجزائر، 1986.
9. عبد الحميد بورايو: المسار السردى، دراسة سيميائية لحكايات "ألف ليلة وليلة"، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الادب العربي، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 1995-1996.
10. عبد الحميد بورايو، الحكايات الخرافية للمغرب العربي، دراسة تحليلية في "معنى المعنى" لمجموعة من الحكايات، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
11. عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، الجزء الثالث، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2007.
12. عبد الله هيف: إعادة فحص التراث القصصي العربي، مجلة التراث العربي، العدد 46، دمشق، 1992، ص ص. ...-....
13. العرب والفكر العالمي، من النص إلى الخطاب، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد الخامس، شتاء 1989.
14. غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.

15. فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، المغرب، 2000.
16. القرآن الكريم.
17. كمال بكداش، نظريات في علم النفس-الفرويدية-السلوكية-الجشطاوية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.
18. محسن مهدي: الحروف، دار الشرق، بيروت، لبنان، 1970.
19. محمد عاطف غيث: دراسات في علم الاجتماع القروي، دار النهضة العربية، بيروت، 1965.
20. الأنثروبولوجيون الجزائريون من خلال ذواتهم، يوم دراسي للمركز الوطني للبحث في عصور ما قبل التاريخ وعلى الإنسان والتاريخ، الجزائر، أكتوبر، 1996.
21. ميشيل روزالدو ولويزا لامغير، المرأة، الثقافة، المجتمع، ترجمة هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، دمشق، 1976.
22. نادية بردوس، السرد في النثر القصصي القبائلي: "دراسة مقارنة بين السرد في الحكاية الشعبية الشفوية ومؤلفات بلعيد آث علي والرواية القبائلية"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، السنة الجامعية 2000-2001.

الببليوغرافيا باللغة الاجنبية:

23. A.S.Boulifa, Recueil de poésies kabyles, Editions Awal, Paris-Alger, 1990.
24. APULEIUS, Der goldene Esel, Methamorphosen, herausgegeben und übersetzt von Edward Brandt, München, 1958.
25. Aemer Mezdad, Iv d Wass, Ed, Asalu/Aéar, 1990.
26. B. Bettelheim, Psychanalyse des contes de fées, Ed : Robert Laffont, Paris, 1976.
27. B. Malinowski, la sexualité et sa répression dans les sociétés primitives, petite bibliothèque, Payot , Paris, S. d.
28. Benkanoun Sadjia, Le conte kabyle : Etablissement du texte et Exploration en milieu Scolaire, Mémoire de Magister, Université Mouloud Mammeri, S.d.
29. C. Levis Strauss, Structure élémentaire de parenté, Paris, Monton, 1967.
30. Camille Lacoste Dujardin : Le Conte Kabyle, Etude ethnologique, Ed : Bouchéne, Alger, 1981.
31. Cervantés, Don Quichotte ENCARTA 2005-2006.
32. Collectif, Genres-formes-significations, Essais sur la littérature Africaine Orale, S. 1., S. d.
33. Colloques Internationaux du C.N.R.S, « Logique narrative », le conte pourquoi ? comment ?, Paris, 1984.
34. D. COSAJUS, "Le frère, le Djinn et le temps qui passe", in cahier de littérature orale, n° 12, 1982.
35. Emile Durkeim : Education et sociologie. Ed. Borhane, Alger, 1991.
36. ENCARTA 2004-2006.
37. Genevois, Education Familiale en Kabylie, F.B.B, N°89, Fort National 1966.

38. H.Basset, Essai sur la littérature des Berbères, thèse principale, Ancienne Bastide, Alger, 1920.
39. Ibn Khaldun, EL Muqadima, Discours sur l'histoire universelle, El –Muqaddima, Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Montiel, Sindbad, T 3, 1968.
40. J. Chevrier, L'Arbre à Palabre, Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noires, Hatier, Paris, 1986.
41. J. Courtés, Analyses sémiotiques du Discours de l'énoncé à l'énonciation, Hachette, 1991.
42. Jean Cauvin, Comprendre les contes, Edition Saint-paul, 1980.
43. le petit larousse illustré, Paris, 1995.
44. Lounis Ait Manguelat: "Sawel-iyi-d tamacahut", Aqbu music, Bejaia, 1997.
45. M.A. Hadaddou, Guide de la littérature et de la langue berbère, Enal, Enap, Alger, 1994.
46. M'Hammed Djellaoui : « Amennu\$ gar teqbilin », Tiwsatin timensayin n tesrit taqbaylit, les genres traditionnels de la poisie Kabyles, H.C.A, 2007.
47. Marie Louise Van Frang, L'interprétation des contes de fées, Ed Jacqueline Renard, Paris II, 1990.
48. Maupassant, "l'histoire de la nouvelle", ENCARTA 2005-2006
49. Mohamed Khellil : Kabylie ou l'ancêtre sacrifié, L'Harmattan, Paris, 1984.
50. Paul Delarue : "Le conte", l'Encyclopédie Universalis.
51. R. Dorsinville, Les contes de la Forêt Atlantique, ENAL, 1986.
52. Suzanne l'Allemand, l'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest, Ed: l'Harmattan, Paris, 1985.
53. Tzvetan Todorov, Introduction à la littérature Fantastique, ED Seuil, Paris, 1970.
54. V. Genep, Formation des légendes, Bibliothèque de philosophie scientifique, Paris, 1910, Livre I, Chapitre 2.
55. V. Labri: La conception du mot chez le conteur, In: Journée d'étude en littérature orale, Analyse des contes, problème de méthodes, Paris, 23-26 mars 1982.
56. V.Propp, Morphologie du conte, traduction de Margueritte Derrida et Autres, Seuil, Paris, 1970.
57. Yvonne Verdier: « La Fonction initiatique », l'Encyclopédie Universalis, N°5.

ملحق المتن الحكائي

Timɛayin

1) Tazwit n lwaḥc

Tella zik yiwet n tmeṭṭut. Tesɛa yelli-s, yerna terfed. Tenṭeq teḥdayt-nni tenna i yemma-s: "Ilaq ad zrey tasekkurt i d-yesɛad baba!". Tenna-as yemma-s : " balak ad terwel, ma ulac ad ay-iney baba-m!". Twala-tt umbeɛd terwel-as. Imiren tear yemma-s amek ad texdem. Leḥḥunt, Leḥḥunt, ar mi iwɛdent yer umalu n lewḥuc. Yeyli-d fell-asent ṭlam. Ugadent dya ulint yef yiwet n tezwit., s ddaw-as nejmaɛen lewḥuc n umalu-nni. Dya, ha-t-an taḥdayt-nni, ṭṭfen-tt-id waman n tasa, ur tezmir ara ad ten-tetṭef, dya tserreḥ-asen deg yicimi n yemma-as, lameɛna uzlen-d, qiṭren-d s ufella s uyrad. Wagi iyil d ageffur, umbeɛd yesteqsa lewḥuc-nni. Yiwen s yiwen, ad alin, qqaren-as ulac.

Akken, akken, armi i d-tiwed nnuba n yizrem. Yuli, yufa tameṭṭut-nni isayli-tt-id. Taqcict-nni tella teffer. Čan-tt lewḥuc-nni, yeqqim-d mmi-s-nni. D amur n tewtult. Tenna-asen", umbeɛd ad-t-ččey." Ihi tejmeɛ-it, tessawel-as i teḥdayt-nni ad tares-d. Umbaɛd tefka-as gma-s-nni. Tenna-as:" kul ma ad tafed tameṭṭut txeddem, Xdem deg umkan-is, ad as-tefk i gma-s ad yetṭed" Tleḥḥu teqcict-nni armi tufa tameṭṭut tmegger. Texdem deg umkan-is, tmud-as i gma-s ad yetṭed. Akken akken, armi tiwed yer uxxam n selṭan. Isteqsa-tt selṭan-nni acu teḥwağ.

Teḥka-as-d ayen i s-yedran. Yena i tmeṭṭut-is:" ɛas aḥday-agi, ma d nettat ad texdem cyel. Truḥ ad tɔum addayni, tufa agaruj, terfed-it. Ass-nni meqquer gma-s-nni. Tenna-as i selṭan-nni:" ad nruḥ". Yenna-as:" qqimet ma tebyam". Tiwi agaruj-nni truḥ akked gma-s.

Leḥḥun armi iwɛden yer uɛecciw-nni n baba-tsen. Tenna-as i gma-s-nni:" ruḥ yer ssuq ay-d-lḥağa". Iruḥ yer ssuq yuy-d taɔudt. Tenna-as:" gma mazalt-d tuṭaḥ". Tceggeɛ-it tayed n tikkelt. Yuy-d taqjunt d temcict. Tenna-as:" gma la yettimyur" Terna tceggeɛ-it yer ssuq. Yuy-d aksum d lxedra, tenna-as:" ferḥi, gma meqquer".

Tenna-as:" ma tebyid ad tzewğed". Yeqbel, tezweğ-as, tiwi-as yelli-s n selṭan. Yebren uqcic-nni taxatemt-nni lečğeb i s-tefka weltma-s. Yuṭal uɛecciw-nni d lberj.

Yiwen n wass, testeɛsa-t tmeṭṭut-is. Tenna-as:" mud-iyi-d taxatemt-nni" Dya imud-as-tt. Yiwet n tikkelt tusa-d yur-s yiwet n temyart d settut. Tenna-as:" rɔel-iyi-d taxatemt-im ad ruḥey lyes yer tmeyra. Tuṭal-d temyart-ni, tbeddel-as-tt-d s tayed .

Mi d tameddit bernnen taxatemt-nni Tugi ad texdem. yuṭal lberj-nni d aɛecciw. Iḥar amek ad yexdem netta d tmeṭṭut-is; Taqjunt d temcict-nni ruḥent ad d-qelbent yef temyart-nni deffir n lebḥur. ,Ass mi iwɛden yer uxxam n temyart-nni. Ufan iyerdayen aqjun d temcict-nni ṭṭfen-d iyerdayen-nni. Steqsan-ten yef txatemt-nni. Nnan-asen:" ha-tt deg uɛelliɔ n urgaz-ina. Yelsa fell-as sebɛa iserwula, ččan iserwula-nni, tban-d txatemt-nni dixel n yinzer n urgaz-nni, yeɛdes-d teyli-d txamet-nni; lwin-tt-id uyalen-d. Tenna-as temcict-nni i teqjunt-nni:" awi-d ad refdey taxatemt-nni, ma ulac lukan ad tsesgefed am teyli." Mi d-iwɛden yer tlemmast n lebḥar, twala teqqunt-nni aḥutiw, tesseglef. Dya teyli-as txatemt-nni deg umezzuy n lḥut ameqqran, Bdant la tettent lḥut-nni ameqqran. Nnat-as : « rray-d taxatemt nney » ; dya terra-asent-tt-id. Uyalent-d yer uxxam. Testeqsa-tent weltma-s-nni aniyer ruḥent Tefka-asent lmakla. Muddent-as taxatemt-nni. Mi d-yeyli yid, bernnen taxatemt-nni.

Yuyal-d kulec Ass mi tessa tmeṭṭut-nni n gma-s arrac meqqrīt Tenna i telwest-is: "iya-d ad nruḥad d- nezdem". Dya tufa timellain n tsekkurt, Ma d nettat d timellalin n yizrem.

Mi d-uḡalent yer uxxam, truḥ tmeṭṭut-nni n gma-s tsewjed-d imensi. Tenna-as i telwest-nni: "ma ṭhemleḍ tameṭṭut n gma-m, ečč timellalin-agi mebla ma tefzeḍ-tent Dya imiren tessebleε-itent akken. Akken, akken, ass mi icuf uεebbuḍ nes Dya tekker tmeṭṭut-nni n gma-s, tenna i urgaz-nni: "wetma-k-agi ha-tt-a terfed, maek ad as-txedmeḍ. Yenna-as: "d tihila! ". Tenna-as sawel-as ad ak-d-tani tesleḍ imiren amek la yettḥerrik uεebbuḍ-is. Dya imiren iger aqerru-is s ufella icimi n wetma-s-nni, Yesla i kra yettḥerrik, yenna imiren: "ziḡ awal i d-tenna tmeṭṭut". Yekker imiren iḥar amek ad yexdem. Tenna-as tmeṭṭut-nni: "inni-as ad nruḥ ad nezdem, tciddeḍ-tt yer tezwit, teḡḡeḍ-tt dina", mi d-yeyli yiḍ as tt-ččen wuccanen.

Yenna imiren i wetma-s-nni: "iya-d ad nruḥ ad d-nezdem!". Tedda yid-s, mi iwḍen icid-itt yer tezwit-nni. Nettat tenna-as : "ayyer akka a gma?" Iruḥ, yeḡḡa-tt-id ur as-d-yerri ara. Dya tedεa-as: "ad ak d-yefk Rebbi asennan di rekbet-ik, ur k-t-id tteksen la ṭebbat, wala d imrabḍen, ḥala wetma-k", Ihi, ass-nni yefka-d Rebbi Imumen d aseyyad, Iεedda-d yufa-d taḥdayt-nni la tettru. Yenna-as : "ayyer tettwarzeḍ a leflantiya?"

Tenna-as : "ayen yellan i yellan!" Dya yehka-as-d. Yefssi-as imiren, yiwi-tt yid-s yer uxxam. Isečč-as aksum d amelḥan, imiren yurrez-itt seg yiḍaren, Yessers tabaqit n waman di lqaea. Izerman-nni fuden, sriḥen-d aman. Teffyen-d yiwen s yiwen akken ad swen. Mi d-yeffey yiwen as-yegzem aqerru. Akken, akken armi i tent-yekfa di sebaa. Yesnek-itt, iga Axxam yid-s. Tessa-d imiren sin n warrac: Yiwen tsemma-as "udmim", Wayeḍ udrim. Ihi, mi tekker ad asen-tessawel: "udmim a yudrim a mmi!"

Dya ad d-ttazalen di sin. Assen-nni ffyen ad leεben di berra, Nnuyen, dya εuyren-ten wiyed-nni. Nnan-asen: « yemma-twen ur tessei ara imawlan! ". Ddun, ttazalen-d yeqrar-nni yer yemma-tsen-nni. Nnan-as: "ma d sseḥ ur tesseiḍ ara imawlan, aḡ-d-ttlaqaben medden?". Tenna-asen: "tesεam xal-nwen" Nna-as: "anida yella ad nruḥ ḡur-s!". Tenna-asen: "mi d-yekcem baba-twen, innim-as ad nruḥ ad nzer lخال nney. Nnan-as imiren i baba-tsen-nni, yeqbel. Azekka-ni ččuren acwari, εebban i uyyul, ruḥen. Deg ubrid tenṭeq tyemmatt-ni yer warraw-is. Tenna-asen: "mi niweḍ, neqqim, innim-iyi-d awend-ḥkuḡ. Leḥḥun, leḥḥun armi iwḍen yer uxxam-nni n gma-s. Nnan: "aḡ-tessensem i tin n Rebbi!" Kecmen imiren, qqimen. Gan-asen-d imensi, ččan. Mi ččan, imiren neṭqen warrac-nni. Nnan i yemma-tsen-nni: "ḥku-aḡ-d a yemma". Teḥka-asen-d imiren tin i s-yedran.

Mi tekker tenna i gma-s-nni: "acu akka i k-yuyen?" Netta mazl ur ttueεqil ara. Dya iwerra-as-d aḍar-is. Tessers afus-is yef lḡerḥ-nni. Yedda-d usennan-nni. Yeεqel imiren belli d wetma-as, i iḡil akken temmeut. Teldi-d tmurt, tessebleε-iten. Tejbed-d gma-s-nni, teslek-it-id. Ma d tameṭṭut-nni yeqqim-d ucebbub-is deg yifassen-is. Yuyal imiren d idles. Twerra-as wetma-s-nni izerman-nni, lḍleb-as smaḥ i wetma-s-nni. Uḡalen imiren εacen akken ferḥen.

2) Bu tenza tawraḡt

Yella yiwen zik yeksa, yeksa ixerfiyen, izerreε ibawen. Umbaεd εeddant-d tlata tlawin tama nes. Tenṭeq tmezwarut tenna-sa: "ah! Lukan ad aḡey argaz-agi, ad seṭley i yixerfiyen-agi, ad as-xedmey aḥayek.". Tenṭeq tis snat, tenna-as: "nekk lukan ad t-

aɣeɣ, ad-iyi-d-yekkes ibawen-agi, ad as-geɣ amɛic lɛali". Tenɛeq tis tlata, tenna-as:" nekkini lukan ad t-aɣeɣ, ad-iyi-d-yefk Rebbi alukan yiwen n uɣday akked-s, ad as-semmiɣ bu twenza tawreɣt". Umbaɛd argaz-nni yesla-asent-id. Yekker yuy-itent di tlata. Ass mi itent-yuya, azekkayen isetel i yixerfiyen-nni. Yekkes-d taɣuɣt imud-itt itmezwarut-nni, yenna-as:"xdem-d aɣayek". Tekker txdem-d aɣayek-nni. Ur as-yeɛɣib ara, yerra-tt d taxeddamt. Yuɣal ɣer tis snat, yekes-d ibawen, tsebb-as amɛic. Ass mi yečča ur t-yeɛɣib ara. Aru dayen yerra-tt d taxeddamt, am tmezwarut. Teqqim-d tis tlata, yeqqim akked-s. Teɛa-d aɣday-nni i tmenna akken ɣer Rebbi. Tsemma-as bu twenza tawrayt. Umbaɛd yeğğa tagi d tameɣtut nes. Amek as-xedment tekniwin-nni?, ttasment fell-as. Ass-nni truɣ ɣer waman ad d-tagem. Tekker ad tawi mmi-s-nni akked-s. Nnant-as: "eğğ-aɣ-t-id am t-neas!". Nettat d nniya, tekker teğğa-t-id truɣ. Amek as-xedment? lɛedda-d uɛetɛtar, yessawalM » anwa ad iyi-bedden aɣday s ufrux ugerfa? » Krent tekniwin-nni beddent aɣday-nni s ufrux n ugerfa.

Iwint umbaɛd afrux-nni, sarsent-t deg wussu-nni. Ass mi d-tuɣal yemma-s-nni, terğa ad d-yekker. Tuɣal truɣ ɣur-s, tekkes-as aɣumu. Yuffeg-d ufrux-nni. Umbaɛd yemma-s-nni texleɛ. Teqqim teɣzen. Amek ad-as-tini i urgaz-nni. Ass mi i d-yusa mugrent-t tekniwin-nni ɣer ubrid nnant-as: "mmi-k bedden-ak-t s ufrux ugerfa, ɛağal truɣ ɣer tala, teğğa-t-id weɣd-s". Ass mi iruɣ ɣer tmeɣtut-nni nes, yeɣka-as ma d sseɣ, tenna-as:"d sseɣ". Umbeɛd yenna-as tikkelt-agi maɛlic, semɣey-am, bessah tikkelt-niɣen, lukan ad am-kelxen ad akem-ɛaqbey". Teqqim acu teqqim, tikkelt nniɣen tesɛa-d taɣdayt, teɣra deg yicer. Amek ad as-xedment? Truɣ ɣer waman, beddent-as-tt dayen s ufrux n ugerfa. Ass mi d-yusa urgaz-nni Ruɣent ɣur-s tekniwin-nni, cetkant-as. Ass mi d-yiwed ɣer tmeɣtut-nni, yenna-as amek i m-nniɣ?"

Yeɛtef tameɣtut-nni iɛuqeb-itt. Yiwi-tt, yeqqen-itt deg waddaynin, yenna-asent i tekniwin-nni:" ttegiemt fell-as iduman". Umbaɛd ad dessent fell-as. Umbaɛd aɛetɛtar-nni, yezenz arrac-nni i yiwen n umɣar, irebba-ten. Ass mi muqrit, ffyen ɣer berra, la ttlaɛaben. Umbaɛd la ten-ttlaqaben medden, qqaren-asen : « ruɣet a wikad tbeddel yemma-tsen s ufrux n ugerfa ». Umbaɛd uɣalen-d warrac-nni ɣer umɣar-nni la ttrun. Ass mi i asen-yenna : « acuɣer la tettrum ? ». Nnan-as : « medden ad ay-yettlaqaben ». Nnan-as: «tura neɣya ad aɣ-d-ɣkuɣ ma d sseɣ?» Yekker umɣar-nni yenna-asen: "d sseɣ, yiwi-ken-d uɛetɛtar d imejtaɣ, umbaɛd rebbey-ken".

Tura ma teɣyam ad truɣem, ad awen werriɣ abrid , alama tiwɣem tam n uxxam nwen. Umbaɛd nnan-as: "ad nruɣ". Yekker umɣar-nni, yisi-ten, ar mi qrib ad awɣen. Yenna-as umɣar-nni i uɣday-ni: zbalak ad awen-kelxent tekniwin-nni n yemma-k, ɛağal nitenti i wen-ixedmen akka". Umbaɛd selmen fell-as, nnan-as: "muɣal ad ak-nettu". Ruɣen, kemlen i ubrid, ar mi qrib ad awɣen. Ihuz uɣday-nni acebbub-is, isenneɛ-d acaɣu tama n uxxam-nni nsen. Umbaɛd yezdeɣ dina netta d wetma-s-nni. Ittesɣaɣ-d tisekkirin. Ass-nni nnant-as tekniwin-nni: "amedra anwa i d-yebnan akka dagi?" Ciyɛent ɣur-s settut. Ass-nni tekcem, tufa taɣdayt-nni,

Tenna-as: "amacek Axxam-agi nwen, uecbeɣ, lukan as-tiniɣ i gma-m ad am-d-yay teğra n lewɣwaɣ". Tcebbeɣ mile, ad tt-teɣ deg uxxam nwen ad yecbeɣ kter". Tuɣal ɣer tekniwin-nni, tenna-aset: "d arrac-nni tbeddent s ufrux ugerfa".

Umbaɛd usment kter. Ass mi d-yuɣal gma-s-nni seg lexlak yufa-d wetma-s tezeɛef.

Yenna-as: "acuɣer akka a wetma?" Tenna-as: "lukan i yi-tthemmed ad iyi-d-tawiɣ teğra n lewɣwaɣ icebbahen". Umbaɛd gma-s-nni iruɣ ɣer umɣar-nni azemnni, yenna-as: "werri-yi-d anda tela teğra n lewɣwaɣ?". Yenna-as: "a mmi teğra-agi tusla-d di tmurt ibuyezniwen, ma tɣerced ad tt-id-tawiɣ, ma ula ad ak ččen ». Iruɣ uɣday-nni ɣef

uɛawdiw. Ar mi yiweɖ yer dina iɛeyyed: “rewlet a yibuɣezniwen, ha-t-an usan-d ad aken-nyen”

Ass mi rewlén, yiwi-d teğra-nni. Yuɣal-d tefraɣ wetma-as-nni. Umbaɛd tuɣal-d settuta-nni, tufa-d yiwi-as-d teğra-nni. Tenna-as: « tezriɖ acu tecbeɣ! ». Tenna-as: « tura inni-as i gma-m am-d-yawi ṭtir lyennaya, am yettyenni deg uxxam ». Tuɣal settuta-nni, tenna-asent: “yiwi-as-d teğra-nni”. Yuɣal-d gma-s-nni, yufa-d wetma-s-nni tezɛef. Yenna-as: “acuɣer akka a wetma? Tinniɖ-iyi-d awiyi-d teğra, iwiɣ-am-tt-id, i tura acu tebyiɖ? Umbaɛd tenna-as: “lukan iyi-ṭhemmleɖ ad iyi-d-tawiɖ ṭtir lyennaya!”

Iruɣ gma-s-nni yer umɣar azemnni. Yenna-as: “werri-yi-d anda i d-yuska ṭtir lyennaya!” Yenna-as: “yuska-d gar yiblaɖen, ma ṭheceɖ ad tt-id-tawiɖ, ma ulac ad yuɣal d ablaɖ ». Yenna-as: “ad t-tafed yettyenni, mmey fell-as”. Ar mi yiweɖ yufa ublaɖen-nni, yesla-as la yettyenni. Umbaɛd yiwi-d ṭtir-nni, yuɣal-d. Tefreɣ wetma-s-nni. Tesla-as-d settuta-nni, tuɣal-d dayen. Tenna-as: “tezriɖ acu yelha ṭtir-agi!”. Tenna-as: « tura inni-as am d-yawi cumica bent xetṭab, ad akem-tiɛiwen di cɣel ». Iruɣ ar umɣar azemnni, yenna-as: “tella tezdeɣ deg ublaɖ, teggan aseggas, tettaki ibbas!”. Umbaɛd iruɣ yiwi-tt-id yuɣal-d. Umbaɛd taqcict-nni, teɣra deg yicer, teffey-as-d settuta-nni. Tenna-as: “ffey akin sya a settuta, tbusaɖ-iyi” Tefey imiren. Tenna-asent: “ass-agh teɣwi-yi-d”. Nnant-as, eɣɣ-iten, ad ten-d-neɛreɖ ad ččen imensi, ad asen-nger sem s ufella leɣrir, umbaɛd ad mten, ma ad ḷtun fell-as. Azekkayen, tusa-d settuta teɛreɖ-iten. Nnan-as: “ad d-nas”. Umbaɛd taɣdayt-nni teɣra deg yicer, tenna-as i gma-s-nni: “balak ad telɣuɖ ɣef leɣrir-nni”. Azekkayen ruɣen. Ass mi iwɖen, ufan ssan-asen-d leerier. Nnan-asent: “kkest leerier-agi nwen, ur nwilef ara nleɣu ɣef leerier”. Bdan ad teččen, sellen-as i tmeṭṭt la tetṭnazeɛ.

Nitni ɛelmen bellik d yemma-tsen-nni. Umbaɛd neṭqen warrac-nni, nnan-as: “anwa la yettnazaeen aka?”. Yenṭeq baba-tsen-nni: “ur ken-ɛniɣ, d tamehbult, bedden-as arraw nes s yifrax ugerfa, umbaɛd ɛuqbey-tt”. Netta ur ifaq ara bellik d arraw-nni nsen. Yenṭeq uɣday-nni, yenna-asen: “awit-tt-id yer dagi”. Ass mi i s-tt-id-iwin, yenna-as: “ḥku-yi-d acuɣer im-xedmen akka?” La ṭṭhekkud, tenna-as: “a mmi zik mi yi-d-yiwi wagi, menney yer Rebbi, nniɣ-as ad iyi- d-yefk aɣday bu twenza tawreyt! Umbaɛd aɣday-nni yezwi-d c̣ɛer-is ad d-yellint twiztin. Yenna-as: “ma d wagi?” Umbaɛd mmeɛqalen bellik wina d mmi-s, tin-a d yemma-s.

Ass mi i ṭṭheku-d, tikniwin-nni nes akked urgaz-nni la belɛen di lqaeɛa. Ass mi tekfa yemma-tsen-nni aɣku, widin belɛen. Yeqqim-d c̣ɛer n baba-tsen-nni, yejbed-it-id uɣday-nni, axaɣer ur t-ihun ara. Umbaɛd sirden-as akk i yemma-tsen-ni. Fkan-as Imakla ḷɛali, ar mi tuɣal akken n zik. ɛacen akken di lehna.

3) Aɛmer a ɛmer a gma!!

Tella yiwet n tikkelt yiwet n tmeṭṭtut, Tesɛa aɣday d teɣdayt. Taɣdayt-nni mkul ma tetṭimɣur. Mkul ma la tetṭuɣal d teryel. Dya tettebbeg ɣef lmal tettečč-it. Ass mi i s-faqen, Guɣɣen akk wat taddert. Ġɣan-d iluɣman, imɣɣaren, tiɣarin, lmal. Akked wactal ur nezṃir ara ad ḷhun. Akken ur aten-teṭtafar ara, neɣ ma ulac ad ten-tečč.

ɛeddan wussan. Yenna-as gma-s-nni: “ad ruɣey ad att-ɖiley”. Ass mi iruɣɣyr-s, tga-as-d taqrist n uɣrum. Teqqar-as: “ad ruɣey ad ɖiley aɛawdiw-nni nekk”. Truɣ, tečča-as iɖaren. Tuɣal-d yer gma-s-nni, tenna-as: “aɛawdiw-agi nek ur yesɛi ara

idaren! Akken, akken, ar mi i tt-tečča irkkel, tekfa-t. Ifaq-as gma-s-nni, yena-as: “ad ruhey ad d-awiy aman si tala ad swey”. Tenna-as: “ad dduy yid-k”. Tedda yid-s. Ar mi iwden yer tala-nni, teqqim la ttetrağu-t. Tiwi-tt tnafa tettes. Iyum aqejmur s ubernus-is, yerwel. Mi i d-tuki, twala-t yekna, tyil d netta. Teyli fell-as, ad att-tečč, tufa-t d aqegmur. Tetbeε-it, yuli yer tceğğurt. Teqqr-as: “ers-d a gma!” Yerra-as-d: “ad iyi-teččed!” Dya tebda la tgezzem di tceğğurt-, nni. Ass mi yezra beli ad tt-tekfu s ugzam. Yessawel: “Ixiđ a warijan, a warijan, atmaten n uyrib anda tellam? A yucannen, a yimnayan, a yatmaten n uyrib anda tellam, ruhet-d!” Ruhen-d d tazla wucannen-nni. Mi i tt-walan, hejmen-d fell-as. Yenna-asen: “ččet-tt, ma bessah, balak ad teyli ula d tiqit n yidamen, terwi fell-awen”. Ččan-tt, kfan-tt. Dya uyalen-d wayt taddert-nni. Sacen di lehna.

4) Dda yehya izrem

Yella yiwen nurgaz d amattar, la yettnadi lxedm. Ilehhu, ilehhu ar mi yiweđ ar uxxam n wayzen. Mi yekcem, yenna-as wayzen-nni: “rwađ ad txedmed yur-i, mi d-yiweđ lweqt n tfellaht terwaheđ”. Ihi, yeččur-as-d adellaε n lxedra, iruđ. Mi d lweqt n tfellaht, yiwi-d tamețtut-is d sin warraw-is. Tamețtut-nni txeddem-as cyel deg uxxam, tettagem-d. Ma d wayzen yettrebbi-as yiwen seg warraw-nni nes. Wayzen-nni, yettili dixel n uhrir, ur d-iteffey ara.

Yiwen wass, truđ ad d-tagem, tesla-as yeqqar i mmi-s-nni: “ttuh, ttuha i mmi, yemma-k d imekli-inu, baba-k d imensi-inu, kečč d asfađ n wul-inu”. Tuđal yer uxxam, tenna i urgaz-is: zz kker a yargaz ad nruđ, wagi d wayzen yebya ay-yečč!. Yenna-as: “ruđ akkin, kemini, am yefk Rebbi rahğ ad akem-yewwet! Terwiđ uččan, terwiđ aya, tura kem ad tferyeđ fell-l”. Tenna-as: “ad ruhey ad d-awiy aman. Tekker fell-as tmețtut-nni akken ad truđ ad d-tagem aman, terfed aqrur-nni af uzagur-id, terwel.

Tlehhu, tufa lyar n yizrem. Tenna-as: “fteh, fteh a lyar n yizrem, argaz-iw d wayzen ad iyi-yečč!” Yenna-as: “kcem a lalt n sseεd-im yeqwa”. Tenna-as: “aql-l usiy-d a win yuran di twenza”. Yeldi-d lyar-nni, tekcem. Tufa Dda yehya izrem-nni, temmut-as tmețtut, teğğa-as-d aqrur. Ar mi d tameddit n wass-nni, yerğa, yerğa urgaz-nni, ad d-tuđal tmețtut-nni, ur d-tuđal ara. Iruđ yer uxxam n wayzen-nni, yettef-it. Yenna-as “ansi ad ak-bduy, a win ur nebdi?” Yenna-as: “as-iniy yiwi-t widi, bdu-yi seg uqerru ur nuyi rray n tmețtut”. Yenna-as: “ansi ad ak-bduy a win ur nebdi?” Yenna-as: “as-iniy yiwi-t widi, bdu-yi seg yiđaren ur neddi akked tmețtut. Teqqim tmețtut-nni dixel n lyar n yizrem-nni. Yebren taxatemt-nni n leğgeb, ibed-d yef tjeħniđt-is. Yenna-as yizrem-nni: “ad kem ayeγ!” Teqbel-it tmețtut-nni. Umbaεd tekreh aqrur-nni i d-tiwi ar urgaz-nni. Tenna-as i yizrem-nni: “ruđ ihi, mi tiwdeđ kcem-as i teqbuct iyi, mi iruđ ad isew, teqseđ-t-id ad yemmet”. mmi-s-nni n yizrem yeskacaflihi, yezwar-as, as yini: “uh a bab, acu la tetteggeđ dagi a baba?” As-yinni: “la tteaniy ciťteh n win yetretren ad t-swey!”

Tenna-as: “seg mi akka ruđ ihi kcem-as deg tukufit-ina yehbuben, as-iniy ma ad yi-d-yini ad ččey, ruđ ad teksed, teqseđ-t”. Ad yezwir aru mmi-s-nni, as yini: “acu la tetteggeđ dagi a baba?” As-yini: “neck d amyar la tteaniy aεeqqa n win leggayen ad t-ččey”. Akken, akken, tenna-as: “seg mi akka ur tečči ara, akayi!”. Tenna-as: “ha-ten-tura la tllaεaben takurt deg wassif, kcem-as di tjellabt, dya mi iruđ ad tt-yels, teqseđ-it”.

Ifaq-as mmi-s-nni yenna-asen i wid-akyettllaεaben akked-s: “ddeqt, ddeqt i tjellabt n dda Mehduq”. Nnyan izrem-nni. Ass mi i d-uusan ar uxxam, tenna-asen: “i baba-twen a tarwa!”. Yenna-as: “ur zriy ara, uffiy-d izrem i tjellabt n dada; nenγ-at”. Tenna-asen:

“ɛddit werrim-iyi-t-id”. Truḥ, tqelleb-it tekkes-as-d sem-nni”. Ass-nnitesseb-asen berkukec, imiren tga-t i mmi-s-nni n yizrem, tuḡal mačči i mmi-s-nni irebba wayzen, akken ad-tenney-it”. Ifaq-as, yenna-as: “awi-d ad sweḡ”. Tekker, idewwer tabaqit-ni, tečča sem-nni, temmut. Qqimen di sin, d igujilen.

Yenna-as dda yeḡya-nni izrem : “tura ad neṭṭef ad nqaḍee, lameɛna ḡader azrareq n teṭṭucuin, azraraq n teṭṭucin balak ad tqaḍeeḍ ḡur-s”.
Ass-ni, anda yedda wadin as-yezwir, anda yedda as-yezwir wadin.
Dḡa yenna-as: “ah! Anda ddiḡ d azrreq n teṭṭucuin, tebra ad qaḍeeḡ kan ».
Iqaḍee, ass mi Iqaḍee, yuḡal la yettbaba tamḡart si sbaḡ ar mi d tameddit, taquciḍt iqeccuḍen, ad yeks lmal-nni, taqrist akked tiydit, sebɛa n tejqiwi, ad ten-id-yetṭef”.
Ar mi d ass-nni, mlalen, dda yeḡya iɛqel-it, ma d wadin ur t-yeɛqil ara.

Yenṭeq ḡur-s, yenna-as: “amek i tettiliḍ a leflani?” Yenna-as: “amek ad iliy, taquciḍt iqeccuḍen, ad ṭfeḡ sebɛa n tejqiwin, taleqqimi akked d tidit”. Yenna-as: “ha-tta tidit, ruḡ ad ak-tawi ar mi d axxam, Ak-iniḡ acu ad t-xedmeḍ mi tleḡqeḍ, qqen actal-agi, tefkeḍ-asen Iqut, amiren, truḡeḍ ad d-tagmeḍ, d ayagi i d ccḡel neck, ma d nekkini, adawiḡ actal-agi n wigi”. Yerra ḡer wasif yelqeḍ-d tiḡurejmiwin, yetṭef tamḡert-nni ar mi tecfeɛ di Rebbi, taquciḍt-nni ur tt-id yiwi ara.

Ass mi d-yelḡeq taqrist tidit, utan taqrist-nni ḡer yigenni, ma iḡuz-att netta ad tt-yečč, ma ulac ad tt-tečč tidit-nni Yenna-as: “neck mačči d aydi, akken ad čceḡ taqristagiakked tidit, fket-iyi-d imensi, ayen tessebbem!”. Nna-as: “ihi, ayḡer ur d-tiwiḍ ara taquciḍt iqeccuḍen?”. Yenna-asen: “ɛyiḡ”. Nnan-as: “I temḡert-agi ayḡer akka?” Yenna-asen : “ad telḡu ḡef yiḍaren-is, ɛyiḡ ula d nekini”. Akken, akken, ar mi d ass wis teltiyam, isegrireb amḡar-nni, yerna tamḡart-nni; yiwi lmal-nni, iruḡ. Iga taɛeccet akked d gma-as. Saɛen imiren di lehna.

5) Arbib d gma-s

Llan zik sin warrac akked tmeṭṭut. Yiwen d mmi-s, wayeḍ d arbib. Ass-nni yenna-as urbib-nni i gma-s: “iya ad nruḡ ad nḡewwes”. Ruḡen, ar mi iwḍen ḡer rrif n wassif, Nettat, yemma-tsen-nni, mmi-s-nni n sseḡ, tettmudu-as tarebɛet n uḡrum n smid. Ma d arbib-nni, tettmudu-as tarebɛet n uḡrum n ugercal. Umbaɛ arrac-nni qqimen la ttqessiren. Yebda-d urbib-nni ad d-iḡekku i gma-s-nni as-yeqqar : “ a medra ayḡer yemma-k tekreh-iyi?”. Yenṭeq gma-s-nni wayeḍ, yenna-s: “lala a xuya, ur ak-tekriḡ ara! Annect neck, annect-inu, Rebbi yiwen”. Yenṭeq urbib-nni yenna-as: “ihi, iya ad nečč imekli”. Ass mi i t-id kse, yenna-as: “kečč ḍegger taleqqimt ar waman, nekk ad ḍergeḡ tayeḍ”.

Ass mi degren, ta-din n urbib-nni tufrar-d, ma d tayed n mmi-s-nni tezder. Yenteq urbib-nni, yenna-as : « tezrid a xuya amek i d-tufrar tleqqimt-nni-inu ! akken i d-ttufrarey deg ul n yemma-k. Yenna-as : « ihi a xuya, ass-agi ad nemfaraq, bessah uqbel ad ak-d-gghey, ad ak zuγ urkil, mi i d-tezrid-t mazal-t d azegzaw, ini-as xuya mazalit yedder”. Yenna-as: “ ma tezrid-t yuγal d awray, ini-as gma yehlek ». Yenna-as : « ma te »ridt teqqur, ini-as gma yemmut. »

Umbaed mmi-s-nni n tmeṭṭut, yebda la s-yeqqar i gma-s-nni : « Ala a gma, ur ttruḥu ara, qqim ad taced akked-l, yemma-ina ad tt-selmey, ad nεac ijmiε”.

Inteq urbib-nni, yenna-as: “ ala a gma, kečč ur k-tettuy ara, nekkini ad ruhey, ma uγaley-d ad εaceγ akid-k, ma mmutey dayen”. Umbaed yerkeb yef uεawdiw iruḥ. Ala mi yiweḍ yer tef n umalu. Yufa yiwen n umyar, yemmut seg usemmid.

Yenteq uḥday-nni yenna-as: “acuγer akka a baba amyar?”.

Yenteq umyar-ni, yenna-as: “a mmi, ḥunḡrey, bessah ulac isyer ad necεel timest”.

Umbaed yenna-as: “acuter a baba amyar? Amalu anect n wagi ad teqqared ulac asyer!”. Umbaed yenna-as umyar-nni: “ ala a mmi amalu-ina yiwen ur tyekcim ara, laxaṭer deg-s teryel, xila i tečča n yimdanen”. Umbaed aḥday-nni yesyifel amyar-nni iruḥ ad yekcem yer umalu-nni Umbaed, tesla-as kan teryel, tenna-as: “la tettraεḥ riḥa taberranit”. Yenteq uḥḥday-nni, yenna-as: “ d neck a jidda, ḍileγ-kem-d ass-agi”.

Tenna-as: “εeslama neck a mmi, kcem-d yer uxxam-inu” Umbaed, gma-s-nni wyeḍ yekker-d sbeḥ, iruḥ ad isessu urkil-nni. Yufa-t yuγal d awray. Umbaed yenna deg wul nes: “gma yehlek”. Umbaed, aḥday-nni meskin yellan akken akked teryel, ur ifaq ara i wayen i t-ittraḡun. Ar mi d yid, tenna-as: “ansa ad ak-bduγ?” .Yenna-as: “bdu-iyi seg uqerru ur nettaγ rray n umyar” Umbaed tečča-t s netta s uεawdiw nes. Yekker-d gma-s-nni wayeḍ, iruḥ ad isessu urkil-nni. Yufa-t yeqqur. Umbaed, yenna-as: “aḥlil gma yemmut”. Umbaed, yekeb yef uuawdiw nes iruḥ. La ileḥḥu, la ileḥḥu, ar mi yiweḍ qrib yer umalu-nni. Yebda yesteqsay medden, ma ur iḥeqqa ara lxelq s yaki yef uεawdiw. Nnan-as: “iεedda bessah yerra qbala yer umalu-ina n teryel”. Ikemmel la ileḥḥu, yufa amyar la yettru. Yesteqsa-t : « acuγer akka a baba amyar la tettrud? ».

Yenteq umyar-nni, yenna-as: “ eḡḡ kan a mmi, yusa-d γur-l yiwen n uḥday, yufa-yi-d ḥunḡrey, yenna-yi-d: “ ad ruhey ad d-awiy isyaren ak ceεley timest”.

Nniγ-as: “balak ad truḥeḍ yer umalu-ina, deg-s teryel ak-tečč, ass mi yi-isyifel iruḥ, tura tečča-t, iγaḍ-iyi”. Umbaed yekcem gma-s-nni. Yufa-t tettes, tcum-d rriḥa tennaa-s: “ anwa waki ccumey rriḥa taberranit!”. Netta aεawdiw nes yefhem.yenna-as: “ mi d-tusa aγen-tečč, suk-itt-id yer aḍer”. Umbaed, tenna-as: “anwa waki,”. Yenna-as: “d neck a jidda”.Tenna-as: “kcem-d ad teččeḍ imensi!”

Umbaed, yenna-as: “awah! A jidda arwaṭ sers-iyi-d yef uεawdiw-agi, ur zmirey ara , nekk d aεekruf”.Umbaed, ass mi i d-teffey teryel-nni; Akken truḥ ad t-id-tessers, aεawdiw-nni yuta-tt-id s sek ar naḍer temmut..Umbaed, years-d s ufella n uεawdiw-nni.lcellaḥḥ-as aεelliḍ.Yekkes-d gma-s aked uεawdiw-nni. Bessah yufa-ten duben.Yiwi-ten-d akked-s.Yenna-sen: “ruḥet ad d-tawim isyaren, teryel temmut”. Umbaed, xelεen amek yemneε, yernu yenya-tt. Netta ikemmel abrid s gma-s-nni.

Ar mi d-yiweḍ yer uxxam.Yessared-as irkel, iga-t di leqten.

Umbaed, iḥemmu-as-d ala aksum. Ar mi i d-yuγal akken n zik.Ruḥen sufren, εacen ijmiε.

وجد مقطع آخر من رواية أخرى لنفس الحكاية، يقول:

Isuffey-d gma-s yufa-t yenneydal. Iwala sin n yimula ttnayen, yiwen seg-sen yenya gma-s.

وهنا يوجد نقص، إذ تسأل السحلية الأخ عن ما يمكن أن تفعله بأختها المقتولة؟

Yenna-as : « xđum-iyi, ad ledhiy di lhem-iw ». Yenteq umulab-nni yenna-as: “lhir fell-ak, nekk gma tura ad t-id-sakiy. Iruh umulab-nni, yedfer-it uqcic-nni. Ar mi iwden yer yiwen n umkan; Yekkes-d yiwet n læcaba, iga-tt i gma-s yuki-d. Yexdem akken ula d netta, yuki-d gma-s-nni. Uyalen-d yer uxxam. Imiren εacen ijmiε.

6) Bu tesεa utesin zzin

yella yiwen zik yesεa tesεa tessin zzin. Ur d-yettrusu ara akk si tyerfet. Yettalab i yemma-s daymen aksum mebla iysan, ayrum melba iqecran. Ass-nni luqbent şhab n taddert, nnan-as: “lukan yesεa tesεa utesin zzin, ilaq ad d-yawi taqcict n myat zzin!”. Ass-nni yiwi aεawdiw iruh. Yiwi akked-s kulec:ibawen, iħbuben, aksum, skkar.

Iruh, la ileħħu. Ar mi yiweđ yer ttnasfa n ubrid, yufa tiweđfin la ttnayent, yenna-asent: “ayyer la tettnayemt?” Neťgent-d, nnant-as : « ur nesεi ara lqut ».

Yekker imud-asent iħbuben. Umbaεd nnant-as tweđfin-nni: “awi taqejjirt-nney, anda tneħraseđ, egg-itt di lkanun, ad d-ncum rriħa ad d-nas ad ak-nessemnaε”. Ikemmel i ubrid la ileħħu. Yufa ilfan la ttnayen yef lqut, yekker yfka-asen ibawen. Ksen-d yiwen yinezđ seg cεer nsen, fkan-as-t, nnan-as : « anda tenneħraseđ, seħreq-it, ad d-nas ».

Yufa izerman la ttnayen, yenna-asen : « acuyer la tettnayem ? ». Neťgen-d yizerman-nni, nnan-as : « nelluz ! ». Yekker yefka-asen aksum. Umbaεd ksen-d ticlemt seg uglim nsen, fkan-as-tt, nnan-as: “anda tħesleđ, seħreq-itt, ad d-nas”. Ikemmel i ubrid-is. Yufa tizizwa la ttnayent . Ulac ansi ara d-megrent, ad xedment tament. Yekker yefka-asent sskar. Ksent-d tafert sent, fkant-as-tt, nnant-as: “anda tenneħraseđ, seħreq-itt, ad d-nas”.

Iruh imiren la ileħħu. Ar mi yiweđ yer taddert-nni, yesteqsa medden: “anwa yessnen taħdayt-agi yesεan myat zzin?”. Umbaεd nnan-as: “tella yelli-s n selťan, lameεna ur ncuk ara ad ak-tt-imud, εlaxaťter icerređ curuť”. Yekker uħday-nni yenna-asen: “werrit-iyi-d Axxam”. Ass mi i swaran Axxam, yekcem. I yes selťan, qqimen la ttqessiren. Yenteq-d selťan-nni, yenna-as: “acu teħwaġeđ a mmi?”. Yenteq uħday-nni yenna-as: “a sidi selťan, usiy-d ak-nasbey ma tebyiđ?”. Yenteq selťan-nni, yenna-as: “ma tzemređ i curuť ara k-cerđey”. Yenteq uħday-nni, yenna-as: “qebley”.

Ar mi d yiđ, yekker selťan-nni yexleđ irden d temzin. Yeččur taxxamr. Ar mi d sbaħ, yekker-d uħday-nni. Yenna-as selťan-nni: “ad d-uýaley, ad d-afey tferqeđ irden waħd-sen, timzin waħd-sent”. Amek ad yexdem uħday-nni! Yesseħreq taqejjirt-nni n tweťtuft. Usant-d. Ar mi i d-iwđent yenna-asent: “selkemt-iyi, aha ferqemt irden-agi waħd-sen, timzin-agi waħd-sent”. Bdant la ferqent. Ar mi kfant, ruħent. Aħday-nni yeqqim ar mi i d-yiweđ selťan-nni. Mi i d-yusa yufa-d kulec waħd-s. Yenteq selťan-nni yenna-as: “mazl cerť wayeđ”. Yenna-as uħday-nni : “qebley”. Yekker selťan-nni iwerra-as tamazirt, yenna-as: “ad d-uýaley ad d-affey tneqceđ akk tamazirt-inal!”. Yekker uqcic-nni yesseħraq inezđ-nni n yilfan. Iwden-d. Ar mi id-iwden, yenna-asen: “xeblet akk tamazirt-ina”. Kren yilfan-nni la ttxebbilin, ar mi kfan, ruħen. Aħday-nni yeqqim.

Ass mi i d-yuƣal selƣan-nni, yufa-d tamazirt-nni txebbel, tekfa. Yekker selƣan-nni yiwi aƣday-nni ar uxxam ad yečč imensi. Yeker selƣan-nni ixdeε-it., yenna-sa: “mi teččid imensi, ruħ s Axxam nwen”. Umbaεd aƣday-nni yezεef, yenna-as: “amek iyi-tennid a selƣan? Tennid qbel curuƣ inu ak-muddeƣ taqcict-agi, tura txeđeđ-iyi”. Yenƣeq selƣan-nni: “ a mmi nddemey”. Netta selƣan-nni ƣur- mmi-s d ameƣtuħ mazalt iteđeđ. Amek ad yexdem uħday-nni, yeğğa-t ar mi yettes mmi-s n selƣan. Yesseħreq tiqcert-ni n yizrem, yewweđ-d. Umbaεd yenna-as uħday-nni: “ruħ nneđ-as akk i uqcic-lna ameƣtuħ yettsen akin di dduħ nes”. Iruħ yizrem-ni yenneđ-as akk i uqcic-nni.

Umbaεd aƣday-nni yesmeεreq iεeyyed :, “ a selƣan, a selƣan, mmi-k yenneđ-as yizrem”. Ass mi yesla selƣan, yusa-d yexleε.

Iħar acu ad yexdem, yenna-as: “ lukan n win ad yesmenεen mmi-agi, as-muddeƣ acu yebƣa”. Yenƣeq uħday-nni, yenna-as: “ad t- smenεey, bessah ayi-tmuddeđ taqcict-nni!, u balak a yi txeđeđ tikelt-niden”. Umbaεd yenna-as selƣan-nni: “ak-tt-muddeƣ semneε-it kan, muħal ad ak-xeđeƣ”. Yekker uħday-nni yekcem ar texxamt-ni anida yella akken uqcic-nni ameƣtuħ. Yenna-as i yizrem-nni: “ serreh-as truħeđ” Ass mi iruħ yizrem-nni, yiwi-d mmi-s-nni i selƣan.

Umbaεd yefrah aƣas. Yiwi aƣday-nni, yenna-as: “ xtir i sebea-ina n texxamin” . Yenna-as: “ƣur-l setta n texxamin, tis sebea taqcicit-inu isem-is myat zzin, tin i d-tufid segent ad att-tayeđ d taklit neƣ d yelli”. Yenna-as uħday-nni: “maεlic”. Yekker yesseħreq tafert-nni n tzizwa”. Usant-d. Ar mi i d-iwđent, yenna-asent: “afemt-iyi-d si sebea-ina n texxamin, anta i d myat zzin !”. Nnant-as tzizwa-nni : « anda i tezrid nelseq, d tadin ».

Umbaεd yuƣal-d selƣan-nni, yenna-as i uħday-nni: “ma textaređ?”. Yenna-as: “xtareƣ”. Netta tuƣ yezra tizizwa-nni lesqent deg yigenni n tebburt-nni. Ma d selƣan-nni ur ifaq ara. Umbaεd yefka-as taqcict-nni n myat zzin. Aƣday-nni yesεa tesεa utesεin zzin. Ass mi yuƣal uħday-nni ar taddert-nni nsen. Xelεen şhab n taddert-nni amek i tt-id yiwi. Ass mi yiweđ ar uxxam, gan tameƣra.

Ferħen aƣas imawlan-is.

7) Ameƣbun d tzemmut n lqedra.

Zik-nni yella yiwen d ameƣbun. Yesεa tameƣtut d warraw-is. Yeznuzu aqeccuđ akken aesn-d-yawi lεic. Akken, akken, ar mi yekfa uqeccuđ. Iħar ansi ara d-yezdem. Teqqim-d ģala yiwet n tzemmut da tameqqrant. Iruħ yiwi-d taqabact ad tt-id yezdem. Mi yiweđ, yebda la yettqeddir. Dƣa tenƣeq-d ar ƣur-s. Tenna-as “ayƣer ad iyi-tqeddređ, nekk meqqreƣ?” Yenna-as: “ekk-iyi-d lεic-inu”. Tenna-as : “muqel ƣer yizƣan-ininu, ad twaliđ tabaqit, mi d-yeyli yid, inni-as xdem akken xedmen madden, dƣa ad teččar-d d seksu, teččeđ d warraw-ik”. Dƣa yiwi tabaqit-nni yefrah. Mi d-yeyli yid, yennejmaε d warraw-is. Yenna i tbaqit-nni: “xdem akken xedmen madden”. Dƣa ad d-teččar d seksu d uksum. Ihi, uƣalen ur tlaƣen ara warraw-is. Akken, akken, ar mi d yiwen wass. Tusa-d tğaret nse, tfaq-asen. Tenna i tmeƣtut-nni : « rđel-iyi tabaqit-nni nem ad fetley seksu, ad am-tt-id rreƣ ».

Dƣa tmud-as-tt. Mi d tameddit tbeddel-as-tt s tayeđ. Nnejmaεen-d deg yid ƣer tbaqit-nni. Yenna-as urgaz-nni: “xdem akken xedmen madden”. Dƣa tabaqit-nni tugi ad d-teččar d seksu. Azekkayen yuƣal ƣer tzemmut-nni. Yebda la yettqeddir deg-s. Tenƣeq-d ƣur-s, tenna-as: “ayƣer akka?”. Yenna-as : “efk-iyi-d lεic neƣ ad akem-qedreƣ”. Tenna-as: “yax muddeƣ-ak-d tabaqit-nni”.

Yenna-as: “tugi ad texdem akken xeddmén madden”. Tenna-as: “muqel yer yizuran-iw ad tafeḍ tisirt, ini-as xdem akken xeddmén madden, ad ak-d-tezḍ irden ney timzin, tsebbed ayen i k-yehwan”. Yiwi tisirt-nni yer uxxam-is. Mi d-yeyli yid, yenna-as: “xdem akken xeddmén madden”. Dya tezḍa-d tmud-as-d awren. Sebben imiren lqut ččan. Akken, akken, ar mi d yiwen wass, tusa-d γyr-s tğaret-is tenna-as. “rḍel-iyi-d tisirt-nni nwen ad “dey irden am-tt-i rrey”. Tamettut-nni ur as-tfaq ara. Tekker fell-as tmud-as-tt. Mi d tameddit tusa-d tğaret-nni, tmud-as-d risirt tayed deg umkan. Mi d-yeyli yid negmašen-d akk at uxxam. Iwin-d tisirt-nni, sarsen-tt-id. Yenna-as imiren urgaz-nni : « xdem akken xeddmén medden ». Tisirt-nni tugi ad tezḍ. Iḍiwed-as: “ xdem akken xeddmén medden”. Nsan i llaz. Azekkayen, yekker fell-as urgaz-nni. Iruḥ, yuḡal yer tzemmurt-nni, ad tt-id-iqedder. Akken yebda la yettqeddir, tenṭeq-d γur-s: “d acu yellan dayen? Ayγer ake tettifeḍ ara deg wawal-ik” Yenn-as: “ d kem ur nettif ara deg wawal-im, tefkiḍ-iyi-d tisirt ur nxeddem ara”. Tenna-as: “mačči d ayen i wen d-fkiγ i ur nxeddem ara, d abeddel i wen-ten-bedden medden”. Yenna-as: “ihi, tura amek ara xedmex?” Tenn-as:” mudel yer yizuran-iw ad twaliḍ snat n tækkzin, awi-tent, mi tiwḍeḍ yer uxxam-ik seqsi tamettut-ik, anwi akk i wumi tmud leḡwal-nni”. Tenna-as: “mi tiwḍeḍ yer tebburt, teldi-ak-tt-id, inni-asent, xedmemt akken xeddmén madden, dya ad tt-ḡtaden s ddeqqat ama terra-ak-d ayla-k “. Yefraḥ umeγbun-nni iḡedda yuḡal s Axxam-is.

Imiren yenna i tmettut-is: “I wumi treḍleḍ tabaqit-nni?” Tenna-as: “I leflantiya!”, Iruḥ yiwi tækkzin-nni. Mi yiweḍ, yewwet γef tebburt. Tusa-d tmettut-nni ad as-d-telddi tabburt. Dya yenna-asent i tækkzin-nni: “xedmemt akken xeddmén medden” Dya ad tt-ḡtadent s ddeqqat. Ma d netta yeqqar-as: “ arr-d tabaqit-iw ney ad tezreḍ ayen ur tezriḍ ! ». Tækkzin-nni zehḍent rennunt.

Mi i tt-qarḡent ddeqqat-nni, tenṭeq tenna-as : « inni-asent ad ḡebsent, ad ak-d-rrey tabaqit nekk ». Yenna-as : “ilaq ad iyi-təḡdeḍ ur tettuyaleḍ ara ar tigi!” Tenna-as: “ad ak-ḡahdeγ s leḡhda n Rabbi ma uyaleγ yer tigi”. Akka ihi, tbeddel fell-as teswiḡt. Iseḡbes tækkzin-nni imiren. Yuḡal-d yer tadin i s-yiwin akken tisirt-nni.

Mi yiweḍ teffey-d γur-s. Yenna-asent imiren i tækkzin-nni: “xedmemt akken xeddmén medden”. Dya ad tt-ḡtaden imiren s ddeqqat. Yuḡal iḡac di lehna netta d warraw-is.

Dya ad tt-ḡtadent s ddeqqat. Tettru tettuzaf tmettut-nni. Tenna-as: “dayen, dayen, inni-asent i tækkzin-nni ad ḡebsent, ad ak-d-rray tisirt nekk”. Ḥebsent tækkzin-nni, terra-as-d tisirt-nni. Teuḡed-it ur tettuyal ara.

Yiwi-d imiren tisirt-nni yuḡal ar uxxam. Yenna-as i tmettut-is: “balak tura tin ad amikelxen”. Imiren kul ma ad d-yeyli yid. Ad d-awin leḡwal-nni, Asen-inin: “ xedmem akken xeddmén medden”. Dya ad teččar tbaqit-nni, ad tezḍ tsirt-nni. Ma d tækkzin-nni, yuḡa asent-id lmal. Yeččur uxxam s lxiḡ. Kessent imiren i urgaz-nni.

Akka ihi, tbeddel fell-as teswiḡt. Yuḡal iḡac di lehna netta d warraw-is.

8) Taḡdayt yebyan aḡeqqa n ččina

Yella yiwen zik yeḡḡa seḡḡa n warra-is. Taḡdayt tis tmanyā. Yewweḍ-d leḡid. Yenna-asen: “acu awen-d-qḍuy?” Kul yiwen acu i s-d-yenna as-d-yaγ, Wa d aserwal, wa d asebbad, wa d akka, kul yiwen d acu yeḍleb! Taḡdayt-nni teḍleb-as aḡeqqa n ččina. Iruḥ yer ssuq, yeḍḍa-d. Ass mi d-yuḡal, taḡdayt-nni yettu-tt.

Iħewwes akk acu i d-yettu deg ubrid. Yufa d taħdayt-nni i d-yettu. D ččina-nni i d-tedleb i d-yettu! Imuger-d wayzen, ibud-d acekka n ččina. Yenna-as: “əuhdey-k s Rabbi mu ma ur iy-iyi-d-tezzenzed ara əəeqqa n ččina!”, Yenna-as: “awah! muħal ak-d-zenzy, i wumi ad tt-tawid?” Yenna-as: “arrac qđiy-asen-d akk, ma d taħdayt-ai, ur zriy amek i ttettuy!” Yenna-as: “ulamek kecmeş s ifassen-inu, ur as-tt-awiy ara əəeqqaz. Yenna-as wayzen-nni: “ma tebyid ak-muddeş əəeqqa, ilaq ad iyi-tt-tmuded teħdayt-agi”. Yenna-as: “ad ak-tt-muddeş”. Yenna-as wayzen-nni: “ass mi ara d-aseş ad tt-awiy, ad yili ugeffur, arəud, azayađ”.

Asen, yeqqim acu yeqqim. Yiweđ-d wass-nni n ugeffur. lbed-asen-d yiwen yer tebburt.. Ihi, yilen d tin n Rabbi i ibud. lwin-as abiduħ-nni, n Imakla. Yessers abiduħ-nni, yerfed taħdayt-nni iruħ. Nnan warrac-nni: « taħdayt-nni ur d-tuŷal ara a baba ! » Yenna-asen: « ğġem-tt ». Yenna-asen: « d wayzen i tt-yiwin ». Nnan-as: “amek akka d wayzen?” Yenna-asen: “ass mi i d-iwiş əəeqqa-nni n ččina, i d-yenna ad d-seş ad tt-awiy, muddeş-as-tt, tura yiwi-tt, dayen”. Ihi, bđan warrac-nni la d-tt-heyyin iman nsen. Kul yiwen d acu iħeffed. Yiwen yelmed i tekkes-d leħrir seg tzeggart., Wayed ireffed adebbuz, ad yewwet ad tefteħ tmurt, Wayed yaqqar: “ħess a yaħessas”, Wayed lqaf, lqaf. Kul yiwen d acu yelmed ad t-yexdem, Ihi nnan-as: “ad tt-id-nawi wetma-tney-agi”. Ruħen, leħħun, leħħun. Ar mi i ufan Axxam n wayzen-nni. Kecmen şur-s. Yekcem-d yufa-ten-id. Yenna-asen: “addaynin i yiđulan, agents i yimawlan”. Nnan-as: “addaynin i yimawlan, agents i yiđulan” lga-asen imensi ččan. Ruħen tışen.

Ass mi yettes wayzen-nni, yettef cəer n teħdayt-nni. Yenneđ-it deg tuşmas-is. Ma yella meħsub ad teqles ad d-yaki., Nitni msefhamen. Nnan-as: “ħess a ya ħessas” Yenna-as: “ata la ysxerxur” Nnan-as: “kker a win iferrun leħrir seg tzeggart” Iruħ, yekkes-d akk ineşđ, ineşđ seg yimi n wayzen-nni, iserreħ-as-d i teħdayt-nni”. Nnan-as: “fteħ tamurt i win yekaten adebbuz” Yewwet tteħ tmurt, fye-d, ruħen-d. Qqaren-as: “ħess ya ħessas!”. Yenna-asen: “mazalt yettes”. Nnan-as: “ħess ya ħessas!”. Yenna-asen: ha-t-an yuki-d”. Nnan-as: “ħess ya ħessas!” Yenna-asen: “ha-t-an la idewwir di lħara”. Nitni mazal a leħħun. Leħħun, leħħun

Umbaəd nnan-as: « ħess ya ħessas » Yenna-asen: “ha-t-an d abrid i d-nuş i d-yuş, ula d netta” iđfer-iten-d, qrib ad ten-d-yelħeq. Yenna-asen: “qrib ad aş-d-yelħeq” Yewwet wadin adebbuz, teldi-d tmurt. Kecmen, imiren ddaw n tmurt Netta iħewwes, iħewwes ulac. Ihi, ibed wayzen, imuqel yer yigenni ləedda-d igider. Yenna-as: “acu txedmeđ akka”. Yenna-as: “l yellan, i yellan! Yenna-as igider-nni: “ihi d ayen i sehlen, mi ten-zriş ad ak-tt-id-refdeş. Ihi, mi i ten-iwala, yebbelqes yer teħdayt-nni yelqed-itt-id. Nnan-as i wadin yekaten imechab: lqaf, lqaf”. Yuta imechab-nni, yessaşli-d igider-nni, tışfen-d taħdayt-nni.

uŷalen-d yer uxxam-nsen

9) *Lunġa n teryel*

Tella zik lunġa d yemma-s. Umbaəd yemma-s-nni truħ ad tezdem. Ma dlunġa tettaġ-id ad texdem ccşel. ləedda-d urgaz, teşġġeb-as, yerra şur-s. Tenna-as: “anda ara ak-geş nikini, yemma d teryel tura ad tuşal, lukan ad ak-id taf dagi, ak tečč”.

و في رواية أخرى ذكر مقطع آخر، أن البطل أسرع إلى لونجة ورضع من ائدائها، حتى لا تأكله. قد نلمس ضعفا في هذا المقطع، فلا يعقل أن تكون لونجة غولة في هذه المرحلة ، بل هي الجميلة الرومانسية، ولم تظهر بعد عليها ما يوحي بوحشية الغولة، إذ تحميه من أمها و تهرب معه.

Ma d lunğa teğğa-tt-id ad tcid iħelbađ nes ƣer deffir. Yeƣra-tt-id urgaz, teğgeb-as, yerra-d yettēđ ƣur-s . Umbaēd lunğa tenna deg wul nes: "lukan ur teŧtēđ ara ƣur-l ad ak-ččey, ass mi teŧtēđ ƣur-l tmenēđ. Teŧtef tga-t di tberket, anda rekden azemmur, terra s ufella n tberket-nni tabaqit, tefla-tt di tlemmast, yettef-itt-id urgaz-nni si dixel. Ass mi d-tuƣal yemma-s seg lexla, tenna-as: "cummey rriħa n uberrani, ad at-ččey!" Tenŧeq lunğa, tenna-as: "d tiħila, anwa ad iēmden ad d-ƣas ƣur-m, kemini d teryel!" Tenna-as yemma-s i lunğa: " awi-d lħenni, rnu-d aman"Ass mi i s-tt-iwid lunğa lħenni, aman, teŧtef yemma-s-nni teslexs-it.

Umbaēd tenna-as:" ya grawađi, ya ħrawđi arwaħut awen-geƣ lħenni". Tabaqut-nni, mi d-tekker ad d-tas, ad tt-id-yejbed ƣer dixel. Tenna-as teryel i lunğa: "l tinna acuyer tugi ad d-tas?" Tenna-as lunğa:" ah, a yemma, tina d tamƣert amey kem, ur tezmir ara ad tas-d, awi-d as-awiƣ ciħeħ ƣer dadi", Umbaēd tiwi-as.

في حين قيل في رواية أخرى، أنه في هذه المرحلة هم البطل و رضع من الغولة، حتى لا تأكله، وقالت له:

Tenna-s: "lukan ur teŧtēđ ara ƣur-i ad ak-ččey, ass mi teŧtēđ ƣur-i tmenēđ. Ar mi d tameddit, tenna-as lunğa i yemma-s: "melmi i tegganēđ a yemma?" Tenŧeq teryel tenna-as: "mi tesliđ i lħayawan ad ttuƣafen deg uēelliđ-inu, imiren i tteŧey". Tenna-as: " i kem melmi i tegganēđ a yelli?" Tenna-as : " nekkini ur ganey ara al ma yemyi-d lmelħ ddaw-inu". Umbaēd terğa teryel-nni melmi ad d-yemyi lmelħ s ddaw-as ula, dƣa yiwi-tt yiđes. Lunğa tesla i lħayawan la ttsuƣun deg uēelliđ n yemma-s-nni. Umbaēd mi tesla akken lunğa, tenna-s: "yemma teŧteŧes". Tiwi-d taberda tga-tt tama n yemma-s-nni, tessusef tama nes, terra tessusef ƣer tebburt. Umbaēd tiwi argaz-nni truħ. Yeƣra-tt-id uyaziđ, la yesquēu yeqqar-as: " quēu, quēu, mehraz, lunğa yiwi-tt urgaz"

Tedduqes-d teryel tessiwel: "lunğa". Terra-as-d tsussaft-nni:" anēam a yemma " Umbaēd ad tesgen taberda-nni, teqqar-as: "tteŧes a yelli aql-l tama nem". Tenna-as i uyaziđ-nni : " azekka ad ak-zluƣ!" lēiwed yenna-as-d uyaziđ-nni: "quēu, quēu, mehraz, lunğa yiwi-tt urgaz". Terra tedduqes-d teryel tessiwel: "lunğa ». Umbaēd teryel tfaq belli lunğa ulac-itt dina, tekker-d . Teryel tetbeē-iten, tufa-ten zegren i wasif Umbaēd tenna-as teryel i lunğa: " inni-as amek i s-tenniđ i wasif-inal". Lunğa tenna-as: "regmey-t akk". Imiren yemma-as-nni tergem asif-nni, ikemmel yehmel-d akter, ur tezmir ara ad t-tezger. Imiren tedēa-asen, tenn-as i lunğa: " kemini d taqdir, argaz nem d aferraħ". Umbaēd tenŧeq lunğa tenna-as: " ah, a yemma, tđured-aneƣ bezzaf, neck d yelli-m" . Imiren tenn-as: " iħi kemini d iħij, argaz-im d ayyur". Tenna-as: " lameēna win tufam la yettnaƣ balak, ad t-ħuddemt". Umbaēd lunğa d urgaz-is kemlen i ubrid. Imiren ufan irgazen ttnayen, yekker ad ten-iħud tenŧeq , tenna-as: " i wawal tenna yemma" Kemmlen abrid, ufan-d arrac la ttnayen, yekker ad ten-iħud, tenna-as lunğa: "l wawal tenna yemma!". Akken, akken, ar mi ufan ifulka la ttnayen, yekker ad ten-iħud, tenna-as:" i wawal tenna-yemma" Yenna-as: "ma ddaymen ad ttayeƣ rray n yemma-m-agi!". Umbaēd iruħ ad ten-iħud, yerfed-it yiwen deg yiffer nes, Yenna-as-d i lunğa: "ruħ ad tafēđ taklit, ierra-as anisi, yenna-as: " am twerri axxam nney". Umbaēd luğa tkemmel abrid tufa taklit-nni, twerra-as Axxam n urgaz-nni. Umbaēd lunğa tečča taklit-nni, telsa aglim nes. Imiren truħ ƣer uxxam-nni. Tufa imawlan n urgaz-nni. Tenna-as lunğa i yemma-s n urgaz-nni: "win nēelleq lgurba ya

lala . Umbaɛd tenna-as: “ayyer ar mi d ass-a i d tkecmɛd yer uxxam-agi!”, âağal tɣil d taklit-nni n zik. Tenna-as :” am-d-werriy dayen nwass-a” . Twerra-as, ymbeɛd tewhɛc deg uxxam-nni. Kul tameddit ad as-id-ibedd ufrux as-yini: “wac tæecci ya lunğa?” Umbaɛd as-tini: “ næecci nnuxal, u nrged mæa lekrar”. Imiren as-yinni ufrux-nni: “yehreq baba, yehreq yemma”, Umbaɛd ad iruħ. Ar mi d ass-nni baba-s n urgaz-nni yehlek aæelliɖ nes, yensa deg berra, umbaɛd yesla i ufrux-nni as-yeqqar: “wac tæecci ya lunğa?” Tenna-as : “ n næecci nnuxal, u nrged mæa lekrar”, umbaɛd yenna-as: “yehreq baba, yehreq yemma”, iruħ. Umbaɛd amɣar-nni ar mi d azekkayen iruħ yer umɣar azemnni, Yenna-as: “ha-t-akka ɣaur-i deg uxxam yiwet n taklit, mi d tameddit ad d-ibedd ɣur-s yiwet ufrux”. Yenna-as-: “ as-yinni imiren, wac tæecci a lunğa, nettat as-tinni, næecci nnuxal, u nrged mæa lekrar, imiren ad iruħ as-yini yehreq baba, yehreq yemma”. Umbaɛd amɣar-nni azemnni yenna-as i baba-s n urgaz-nni: “tɣfet-tt ass-agi ad tečč ɣur-wen, ad teŋtes yid-wen, Imiren ad teẓrem ma ad d-yuɣal ney ala”. Imiren ar mi d tameddit yuɣal-d ufrux-nni. Yenna-as: “wac tæecci a lunğa?” Tenna-as: “næecci seksu n smid u nergad mæa sidi u lalla”. Umbaɛd farux-nni yenna-as:”yerħem baba, yerħem yemma”

Imiren iruħ. Imiren baba-s urgaz-nni yuɣal yer umɣar-nni azemnni. Yenna-as: “yuɣal-d ufrux-nni, yenna-s, wac tæecci a lunğa, Tenna-as, næecci sksu n smid, u nerged mæa sidi u lalla, Imiren afrux-nni yenna-as, yerħem sidi, yerħem lalla, iruħ”. Yenna-as umɣar zemnni i baba-s n urgaz-nni:” tɣef azgar tezluɖ-t azgar ɣzr tebburt n tala, ad d-rsen irkel leɖyur ad ččen, ad d-yeqqim ufrux d aneggaru ur yezmir ara ad yafeg, wwet-it yer tayet s leɖqel, Imiren ad d-yuɣal mmi-k-nni seg-s”. Ar mi i d-yuɣal yufa-t baba-s-nni idub, Imiren yiwi-t iga-t di leqten, Imiren ttudun-as Imakla Lali, ar mi i d-yuɣal akken d argaz.. Imiren yeqqim kra n wussan, yenna-asen: “ad zwğey”. Tenna-as yemma-s-nni: “anta ak d-nawi” . Yenna-as: “awi-d taklit-agi nney” Umbaɛd yemma-as-nni texleɛ. tenna-as: “amek kečč d mmi-s n selšan, Ad tayed taklit, ad qsen fell-aney madden”.

Umbaɛd yenna-as: “ awi-d tina ur tħareɖ ara” Umbaɛd iwin-as-d taklit-nni. Ar mi ruħent as-gent lhenni, nnant fell-as teqmec akk. Ar mi d azekkayen, true yemma-as n urgaz-nni. Tiwi-as-d lqehwa, tufa-tt imiren tessired akk, tecbeħ milħ. Umbaɛd yemma-as-nni tesseyli sniwa-nni tessiyret.. Ass mi yeqqim d leħbab nes, ttqessiren di berra Netta tuɣ yenna-as i yemma-s-nni : « fser-d irden, imiren tserħeɖ-d i wactal, lamaɛna mi i m-d-suwley , am d-inniy balak actal ruħen-d yer yirdeb-nni, Suffey-d lunğa ad ten-teħwi. Netta tuɣ leħbab nest uy la tettlaqaben . As-qqaren: « keččini d mmi-s n selšan, tuyeɖ cemta-ina! ». Ar mi yeẓra actal-nni ruħen yer yirden-nni . Yessawel i yemma-s-nni. Imiren teffey-d lunğa. Mi i tt-zran leħbab nes xelæen, nnan-as: “anta tina” Yenteq urgaz-nni: “ d taklit-nni” . Imiren nnan-as: « amek i as-txedmeɖ mi d tuɣal akin d tacebħant ? ». Imiren yenna-asen: “siwzgey aman feryey-ten fell-as” Umbaɛd ruħen yergazen-nni. Ar mi iwɖen yer uxxam, bran akk i tilawin nsen, uyen tiklatin. Imiren siwzgen aman, la ttubun fell-asent. Imiren, fuyef kuben as-innin: “cencew glimt-k ya tteħan”. Imiren as-tinni: “ a sidi mačči ksaneɣ”” Ar mi i tent-nyan irkel. Imiren rran-d akk tilawin nsen n zik. Imiren nna-as: “tkelxeɖ-aney!” Ass mi baba-s n urgaz-nii yesæa ixerfiyen aṭas.

Ar mi d ass-nni, yufa kul ma la ttenqasen. Dya yuɣal yer umɣar azemnni,yenna-as : “ɣur-l ixerfiyen aṭas, tura mkul ma la ttenqasen” Imiren amɣar azemnni, yenna-as : « tɣef zlu yiwet n uxerfi, ččet-tt, tesbureɖ abeɖna, Tkecmɛd yer yixerfiyen-nni, ad tezreɖ”. Ar mi i d-yuɣal yer uxxam-nni, yezla axerfi-nni, ččan-t. Ar mi d iɖ yesbur abeɖna-nni, yekcem yer yixerfiyen-nni ,iæus. Umbaɛd teffey-d lunğa ad tečč yiwet,

Umbaɛd win tettef as-tini mači d wa, Ar mi i d-tiwed yer umyar-nni, tenna-as: “ad iniy d wa iqebba” Umbaɛd amyar-nni yesguh-d, yenna-as: “acu akken?” Umbaɛd tenna-as lunğa: “yiley d ikerri, ad t-nzey, ziy d sidi awer ferhey”. Umbaɛd ifaq umyar-nni d lunğa i ten-iteččen. Imiren yenna-as i mmi-s-nni: “mačči d tamejtut i d-tiwid, D taryel, ma neqqim dagi ayen-tečč!”. Imiren mmi-s-nni, yenna i baba-s-nni: “as-nkellex, as-nnini ad nruh yer tmeýra, nukkn ad nerwel”. Ar mi d azekkayen, yenna-as i lunğa: “ass-agi ad nruh yer tmeýra, meɛna kemini ur kem-ttawiy ara, ar mi ad d-yeýli yid, mulac ad akem-zren medden, ad kem-xezren” Umbaɛd tenna-as: “kif kif”. Imiren ruhen yeğğa-tt-id akked zayla. Ar mi iwden ar ttnasfa n ubrid, tenna yiwet n teqcict d tamejtuht: “A yemma ggiy-d tayengawt-inu, deg waydek ad ččey seksu” Umbaɛd tenna-as yemma-s-nni: “ur thared ara, ad am-mudden di tmeýra”. Tențeq teqcict-nni tenna-as: “nekkini ad uyaley ad d-awiy tayengawt-inu”.

Tekker tuyal, ar mi i d-tbedd yer uxxam-nni n lunğa, Tufa-tt-id tečča zayla-nni, tessa abɗannni, teqqim fell-as. Teqlɛɛ izerman-nni, tesbur lker-nni. Imiren tenna-as teqcict-nni : « a nna efk-iyi-d tayengawt-inu, Ad ččey deg-s seksu! ». Imiren tenna-as lunğa: “ma tawded amek ad asen-tiniđ? Tențeq teqcict-nni, tenna-as: “asen-iniy, uffiy nanna tecbeħ irkel, teqqim af tezribt, tɛelleq sdaq, tesbur lmarima”. Imiren tserreh-as i teqcict-nni, tuyal-d. Ar mi tiwed yer yimawlan-nni nes, tenna-as : « A yemma uffiy nanna tečča zayl-nni! » Imiren tenna-as : “i kem amek i d-trewled?”. Tenna-as: “kelxey-as, ɛağal tenna-yi-d, ma ad taxded amek asen-tiniđ?” tenna-as: “asen-iniy uffiy nanna tecbeħ irkel, imiren tserreh-iyi-d”. Ruhen ur d-uyalen ara, bedden tamurt.

10) Σruba

Yella selțank ijmeɛ-iten-d deg taddert. Ass-nni ad asnd-iħekku taqsiđt. Umbaɛd yiwen gar-asen yerɗa-tt-id. La ttgalan irkkel, qqaren-as: “mačči d nukkn”. Umbaɛd, yenteq-d xas ula d wina, asen-yeqqar : « mačči d nekk ». Umbaɛd mi yekfa selțan-nni, mfaraqen irkkel. Ma d win ayelseq di tmurt. La ttaɗsan fell-as şhab n tejmayɛit-nni. Umbaɛd tusa-d yelli-s, isem-is Σruba, Tebna-as tɛeccet akken deg umkan-nni. Umbaɛd tabburt- n tɛeccet-nni ur tettekkes ara ama s wawal, Netta taħdayt-nni tɛelleq seɛa n tzebɣatin-yef uqerru-is. Umbaɛd mi is-d-tiwi imekli i baba-s-nni, As-tini: “kkes tɛburt a dda inuc” nečč, a dda inuc”. Umbaɛd as-d-yerr baba-s-nni: “senhez tizebɣatin-im a Σruba a yelli”. Umbaɛd mi tent-tessenhez, ad d-yeftaħ tabburt-nni. As-tefk imekli-nni, Umbaɛd ad tuyal. Umbaɛd ass-nni itbaɛ-itt-id wayzen. Ar mi i d-yiwed qbala, ibedd asen-yetthessis amek qqaren. Umbaɛd yesla taqcict-nni mi i s-teqqar : “kkes tabburt a dda inuc”. Imiren as-d-yerr netta seg daxel senhuz tizebɣatin-im a Σruba a yelli. Ar mi d azekkayen qrib d lweqt ad truħ teqcict-nni, yezwar wayzen-nni. Tenna-as : “kkes tabburt a dda inuc, a dda inuc”. Umbaɛd baba-s-nni ifaq mačči d yelli-s-nni, Yugi as-yekkes tabburt. Umbaɛd wayzen-nni iruħ yer umyar azemnni, yenna-as: “byiy ad “rey yiwen di taddert yessali deg taddert, tugi ad tekkes tebburt-nni”. Umbaɛd amyar-nni yenna-as-d i wayzen-nni: “ruħ mekken ilek i tweđfin, alama yuyal d arqiqan, Umbaɛd ɛelleq sebh n tzebqatin, i uqerru inek” Yuyal-d wayzen, iruħ azekayen, kima ɛada, Uqbel ad true yelli-s-nni, yezwar netta, yenna-s: “kkes tabburt a dda inuc, a dda inuc!”. Umbaɛd yenteq-d baba-s-nni yenna-as: “Senhez tizebɣatin-im a Σruba yelli”.

Yekcem-d wayzen-nni, yerra-d tabburt-nni, Umbaɛd yenna-as: “ansi ak-bduy?” Uenɛeq-d baba-s-nni n Σruba yenna-as: “bdu-yi seg yidaren” Ar mi d lweqt n yimensi, tusa-d yelli-s-nni, Tiwi-as-d imensi, tenna-as-d kima ɛada : « kkes tabburt a dda inuc, a dda inuc”, Yerra-as-d : “rwel a Σruba a yelli wayzen yiweɛ-yi-d ar rrekbat” Umbaɛd ur tumin ara yellis-nni, terna tɛiwed-as: “kkes tabburt a dda inuc, a dda inuc!”. Iɛiwed yenna-as baba-s-nni: “rwel a Σruba a yelli, wayzen yiweɛ-yi-d yer uɛelliɗ” Umbaɛd yelli-s-nni mazl ur tumin ara. Tɛiwed yerru tenna-as : « “kkes tabburt a dda inuc, a dda inuc”. Yenɛeq-d baba-s-nni, yenna-as: rwel a Σruba yelli, Wayzen yiweɛ-yi-d yer tyersi” Umbaɛd tfaq Σruba i lheddra n baba-s-nni, Belli d ssaḥ wayzen-nni yečča-t, ɛaḡal ur d-tessefra ara awal-nni aneggaru mliḥ.

Terwel Σruba, tuli s ufella n teḡra n zierur. Umbaɛd itubaɛ-itt-d wayzen-ni. Ar mi yiweɛ yer ujdur n te ḡra-nni, Iruh ad yali, tenɛeq Σruba tenna-as : « a teḡra n zierur uzur imyur ». Umbaɛd, tettuzur, tettimyur, ar mi tiweɛ yer uḡeddad. Umbaɛd Σruba teqqim yer uḡeddad-nni, Tenna-as: “ad iyi-d-txedmed asendduq yettafgen”. Yexdem-as uḡeddad-nni asendduq yettafgen. Mi tezra rkan iceṭṭiden-is, ad tettru deg usendduq-nni, ad tafeg yer wasif. Mi tiweɛ yer tterf n wasif ad tessired-d ad tuyal-d yer usendduq-nni. Umbaɛd true tikkelt niɗen, ad tessired iceṭṭiden-is, Ar mi tiweɛ yer wasif-nni, Yezra-tt-id mmi-s n selṭan. Terkkeb deg usendduq-nni, tuyal ar uḡeddad-nni. Umbaɛd mmi-s n selṭan yenna-asen i yimawlan nes:

“ad truḥem ad iyi-d-txedbem” Imi i s-nnan yimawlan nes :” anta akka ak d-nexɛdeb?” Yenna-asen: “ad iyi-d-txedbem asendduq ittafgen, ha-t-akka yer uḡeddad”.

Umbaɛd yemma-s-nni texleɛ, tenna-as: “amek ak-d-nexɛdeb asendduq yettafgen, kečč d mmi-s n selṭan, ad ɗsen fell-aneɣ lyaci!” yenɛeq mmi-s-nni yenna i yemma-s-nni: “nniy-am-d d wina d wina!”. Umbaɛd qeblen yimawlan-nni nes. Ass-nni xedmen tameyra, ar mi ruḥen yimensan ad d-awin asendduq-nni, ddessen akk fell-as madden. Ar mi iwɗen qqnen lhenni i usendduq-nni. Iwin-as-tt-id. Gan tameyra sebeiɣam. Ass mi iwɗen sebeiɣam, tuli yemma-s n uqcic-nni, Tiwi-as lqahwa i usendduq-nni. Tufa d taqcict i yellan daxel. Umbaɛd farḥen, gran tameyra sebeiɣam witeɗ., mi tekfa tmeyra nnejmaɛen medden qbala n uxxam n mmi-s n selṭan. Netta mmi-s-nni n selṭan, uqbel ad yeffey yer tejmayɛit, Yenna i yemma-s: “ḥwi-d i xerfiyen yer tebḥirt-nni n lhenni, Mi i d-siwley suffey-d Σruba ad ten-teḥwi”. Umbaɛd yeffey-d yer tejmayɛit-nni, ddessen akk fell-as as qqaren: “ruḥ a win yuyan a sendduq” Umbaɛd yemma-s-nni teḥwi-d actal-nni yer tebḥirt-nni Yessawel-as mmi-s-nni, yenna-as: “balak actal-nni, Ha-ten-in ruḥen-d yer tebḥirt n lhenni”. Umbaɛd yemma-s-nni tessiwel-as i Σruba, tenna-as: “ruḥ ḥwi-d actal-nni seg tebḥirt-nni n lhenni” Tefey-d Σruba teḥwi-ten-d. zran-tt-id šḥab n tejmayɛit-nni. Nnan-as i mmi-s n selṭan:” anta-tt-tina?” .Yenɛeq yenna-asen: “d asendduq-nni i d-iwiɣ akken, ass mi tellam teddessem akken”. Yuyal d netta i iddessen fell-asen.

Yuyal imiren yer uxxam iɛac d ɛruba.

11) Tamɛayt n Selṭan

Yella selṭan iruḥ yer lḥeḡ. Yeḡḡa-d tmeṭṭut nes d sin warraw nes. Selṭan-nni yeḡḡa-d ttewsiya i tmeṭṭut-nni. Yenna-as: “serfet akk idrimen inu, mi kfan xebɛdem tama n lkanun, ad tafem tayaziɗt n lyaqut. Ar mi i sen-kan yidrimen-nni, silin-d tayaziɗt-nni.

Tettaru timellalin, yiwet sbah, tayed tameddit. Teznuz-itent i uyahudi. Ass-nni ayahudi-nni iruh yer umyar azemnni . Yenna-as: “a yamyar azemni, ak yehyu Rabbi inser-ik, kečč d taberda, nekkni d tfer, awa ad d-tiniđ ad t-neđfer” yenna-as: “tella yiwet n tmeđtut teznuzu-iyi-d timellalin, yiwet sbah, tayed tameddit, nettat tesεa yiwet n tyaziđt”. Umbaεd yenna-as umyar-nni azemnni: “ ruh zweğ d tmeđtut-nni, Tččed aqerru n tyaziđt-nni ad tuɣaled d seltan, ečč ul n tyaziđt-nni, ad tuɣaled kul sbah ad d-tafed mya duru hr uqerru-ik”. Umbaεd ayahudi-nni, yezwzğ akked tmeđtut-nni. Umbaεd yuɣal yer umyar-nni azemnni, yenna-as: “ ur uffiy ara amek ad ččey tayaziđt-nni”. Yenna-as umyar-nni :” ruh err imn-ik thelkeđ, tcegeεed-d yur-l, Ad ak-d-kedbey lherz, as-iniy, ma ur yečči ara tayaziđt n lyaqut, ur iħellu ara”. Umbaεd iruh yer uxxam uyahudi-nni, yerra iman-is yehlek. Yusa-d yur-s umyar-nni azemnni, yenna-as i tmeđtut-nni: “argaz-agi zlut-as tayaziđt-agi n lyaqut, akken ad yehlu” Umbaεd tameđtut-nni, tezla-d tayaziđt-nni, Ar mi i ttesebb-itt, ttrun sin-nni n warraw-is, byan ad ččen aksum. Umbaεd yemma-tsen-nni yiwen tmud-asaqerru n tyaziđt-nni, Wayed tmud-as ul-is. Umbaεd mi i s-tiwi tayaziđt-nni i uyahudi-nni, Yenna-as: “anda-t uqerru n tyaziđt-agi?”. Tenna-as : « la ttrun yeqrar-agi, Umbaεd yiwen muddey-as aqerru-nni,Wayed muddey-as ul” . Yenteq uyahudi-nni, yenna-as: “awi-d iqrar-nni , Yiwen as-kkseɣ ul-is, wayed as-kkseɣ aqerru-is” Tenteq tmeđtut-nni: “segmi ad ten-tenyed, ahda-k aten-awiy yer tala asen-sirdeɣ”, yeqbel uyahuddi-nni.

Tceyyeε-iten i taklit tenna-as: “sired-asen, beddel-asen icetđiden nsen, Inni-asen ad ruħen ad nfun neɣ ma ula ad ten-iney uyahudi-agi.” Umbaεd tiwi-ten taklit-nni, tessired-asen, tenna-asen:” Ruħet ad trewlem, neɣ ma ulac akken iney uyahudi-nni, Lameεna ur ddukkulet ara. Twerra-asen, yiwen ad iruh deg ubrid waħd-s, wayed-nni ad iruh deg ubrid wayed. Wina yeččan aqerru-nni n tyaziđt, iruh yufa seltan i taddert yettberriħ. As-yeqqar belli dagi i lgameε , teffyen-d leğnun, Win ad yettsen yer daxel ad t-rreɣ d seltan. Umbaεd iruh uqcic-nni yettes deg lgameε-nni. Yuɣal d netta i d seltan. Wayed-nni n uqcic, iruh la lleħħu, yufa yiwen n uxxam ; Jemεent yuɣal yezdeɣ yur-sen. Mi d sbah mi d-yeqleε, yekker iruh., ħewsen anda yettes, ufan mya dduru. Umbaεd yen-as urgaz-nni i t-igemεen akken i tmeđtut nes: “eğğ-it ad yeggan ddaymen dagi”. Ddaymen ma ad yeqleε ad afen mya dduru. Ass-nni qqimen di tejmayeit, yufa-ten la ttmeslayen,

65

Ad ruħen ad zren yelli-s n seltan.

Win ad yezren yelli-s n seltan, ad ixelles allef.

Umbaεd aqcic-nni, ar mi d sbah, yeqleε-d yenna-asen:

“ad yi-d-tmuddem allef ad ruħey ad zrey yelli-s n seltan”

Imud-as allef, iruh uqcic-nni yezra-d yelli-s n seltan.

Azekkayen mi i d-yeqleε, yenna-asen yarru: “ad yi-d-tmuddem aleff, ad ruħey ad d-zrey yelli-s n seltan” . Umbaεd wadin imud-as yaruni allef, iruh yezra-d yelli-s-nni nseltan. Slazekkayen yernu mi i d-yeqleε uqcic-nni, yenna-asen : Ad iyi-d-tmuddem allef”. Umbaεd yehwi-t urgaz-nni i t-ijemεen akken. Yenna-as: “mačči ttsewireɣ-d seg-k mya n dduru, keččini ad iyi-tesruħed allef”. Iruh uqcic-ni, yensa deg lexla, s ddaw n tkarucr, azekkayen mi i d-yeqleε yufa mya dduru yer uqerru nes. Umbaεd iruh yer seltan-nni , yenna-as: “suffey-d yelli-k-nni ad tezrey. Yenna-as seltan-nni : “awi-d allef”.

Umbaəd yenna-as: “ur səiy ara allef, səiy kan mya dduru”. Umbaəd yenna-as: “ruh ar ass mi ad d-semdeq allef, ad tezred yelli-agi”. Yenna-as uqcic-nni: “qqen-iyi yiwet n tiŋt, ad att-muqley kan s yiwet”. Yezra taqcict-nni s yiwet n tiŋt kan.

Umbaəd yuŋal ar mi d takaruct-nni, yettes dina. Azekkayen yufa-d ynu mya dduru yer uqerru nes. Umbaəd yerru yezra-d taqcict-nni s yiwet n tiŋt. Umbaəd taqcict-nni truŋ yer umyar azemnni. Tenna-as: “ha-t-akka yiwen yettas-d ad iyi-zer, Yemuqul-iyi-d s yiwet n tiŋt. Yenna-as umyar-nni azemnni: “wadin yesəa idrimen, Xir n baba-m, yečča ul n tyazid t n lyaqut. Umbaəd kul sbaŋ yettaf mya dduru yer uqerru-is. Tenna-as : “amek zemrey as-ksey idrimen-agi yettaf yer uqerru-is?”

Yenna-as: “efk-as ddeqt yer uqerru-ines, ad d-yenŋu wul-nni, Ečč-it ney jmeə-it, ad tuyaleq d kem ad yafen mya dduru yer uqerru-im”. Umbaəd truŋ teqcict-nni tiwi-d wadin yer uxxam-nni nes; Tefka-as ddeqt yer tuyat, yenŋu-d wul-nni n tyazid t-nni yer berra. Umbaəd iruŋ yuŋal yettes s ddaw tkaruct-nni. Ar mi d sbaŋ, ur yufi ara mya dduru; am waken yettaf zik-nni. Umbaəd yekkat takaruct-nni s yeblađen. Iyil d tina i s-d-yettmuddun idrimen-nni. Ur yezri ara belli seg-s i d-tekken.

Iruŋ la ilehŋu, yufa sin warrac la ttnayen, ifreq-iten. Yenŋteq-d wadin yenna-asen : “fuyef la tettnayem?” Nnan-as: “la nettney yef tgertilt-agi, akked d tcacit-agi, əağal tagertilt-agi win ad yiqqimen fell-as ad truŋ yer yigenni, ma d tacacit-agi win ad tt-igen, ad yuŋal ur t-waren ara medden, ad yuŋal d ulac. Umbaəd yenna-asen: “ruhem yer tiyilt-ina, tazlem-d, Win i d-yezwaren ad yawi tacacit-agi” Umbaəd arrac-nni ruhen yer tiyilt-nni. Aqcic-nni yerkeb yef tgertilt-nni, yeqqen tacact-nni .Iruŋ yuffeg. Ar mi yer uxxam n selŋan-nni. Yettyma dina deg uxxam n selŋan-nni, əağal netta ur t-waren ara, mi yeqqen tacict-nni. Yeqqim imiren yef yidis n selŋan-nni, mi i s-d-sersen Imakla ad tt-yečč, ddaymen akken. Truŋ Umbaəd teŋdayt-nni, yerna yer umyar-nni azemnni, Tenna-as: “mi ara d-gen Imakla, yettas-d akudi ləəbd, bessah ur t-zerrey ara”, yenna-as umyar-nni : « d wadin i wumi tekkseq akken ul-nni i d-yeylin, yufa lamina xir n tina”. Yenna-as umyar-nni: “ruh ttef-d ifelfel eg-it geg lkanun, Umbaəd netta ad d-yeədes, ad akem-id-uŋal laman-nni”. Truŋ teqcict-nni, tga ifelfel deg lanun, tbexxar-as. Aqcic-nni yeədes-d, ar mi i s-d-teyli tacict-nni. Tiwi-tt teqcict-nni, tkemmel tagertilt-nni, Tekkes-as icetŋiden teŋwi-t. Umbaəd iruŋ uqcic-nni, icureə yelli-s-nni n selŋan yer selŋan wayeq, Netta selŋan-nni wayeq d gma-s-nni yeččan akken aqerru n tyazid t . Umbaəd gma-s-nni imudd-as-d taxatemt n teəzima. Yenna-as: “ad tdewred taxatemt-agi ad d-tared ayen akk i k-iruhən”. Umbaəd aqcic-nni iga taxatemt-nni, yebren-itt, yerra-d tacacit-nni, Ikemmel-d tagertilt-nni, ikemmel-d ul-nni”. Yenna-as: “u la d nekk ad d-xelfex akk ayen txedme*!”. Yebren taxatemt-nni, yerra taqcict-nni d taŋyult.. Yiwi-tt yer uxxam n gma-s-nni, yenna-as: “awi-tt yer wasif tteqqil-d fell-as rmel, Umbaəd yiwi-tt uxeddami-nni, iga-as-d rmel, Yenna-as:” err, err!”. tenŋeq-d teŋyult-nni, tenna-as: “ur iyi-d-kkat ara , Ak-yegzem Rabbi affus”. Umbaəd, ar mi yiweq yer wadin, yenna-as:

“efkiy-as ddeqt i teŋyult-agi, tenna-yi-d ad ak-yegzem Rabbi afus”

Yenna-as yenna-as wadin: “tagh mačči d taŋyult, d leəza”. Yerra-as-tt-id uxeddami-nni.

Umbaəd yenna-as wadin: “ma ur tettuyzled ara ad txedmed ayen n diri, Ad kem-id-rrey akken tellid”. Teqbel teqcict-nni, təuhed-it ur tettuyal ara, Yerna tenna-as: “ma tebyid ad zewğey yid-k”. Yebren taxatemt-nni, yerra-tt-id akken tella teqcit-nni. Umbaəd yezweğ akked-s, iga tameyra sebeiya u seba lyali. Umbaəd myeqalen netta d gma-s-nni, Slaxaŋer sən i sin lmarat deg iqerra nsen. Umbaəd zedyen i sin deg yiwen nuxxam. Umbaəd yenna-as selŋan-nni i gma-s: “nkkni nemlal, lameəna yemma-tney ur neŋri ara amek i s-yexdem wadin”. Rran iman nsen d imrabđen, ruŋrn yer uxxam n uyahudi-nni.

Cfan yef uxxam nsen. Ar mi iwđen, ufan ayahudi-nni ieiwed zwağ. Yemma-tsen-nni iga-tt d uyaziđ. Umbaęd iseabb-asen uyahudi-nni imensi, imeęna ugin ad ččen. Nnan-as: “al ma tesserheđ-as-d i tmeđđut-ina ad tečč akked ney” Yenęeq uyahudi-nni: “amek ad teččem d tin yettraheñ akin!”. Umbaęd gullen widin, nnan-as: “al ma tesserhem-as-d ad tečč akked ney”. Netta ur ten-yęqil ara belli d arraw n tadin. Iserreh-as-d uyahudi-nni i tmeđđut-nni, sirden-as irkel. Umbaęd nnan-as: “ur ntečč ara ala ma tęuynęd-aneę-d aqerru ney” Kksen ticucay-nni, asen-tettqellib-d. Tufa tmara-nni sęan akken deg uqerru. Teęqel-iten belli d arraw nes. Umbaęd nnan-as warraw-nni nes: “Acu tenni ad tnexdem deg uyahudi-agi?” Tenna-asen: “gemt deg uqdir tarem fell-as aęumu, ad yebb”. Umbaęd gan a yahudi-nni, deg uqdir yebba. Iwin yemma-tsen-nni yer uxxam-nni nsen. Sacen di rebea.

وقد علقـت الراوية مع نهاية هذه الحكاية:

« Win i tent-ixeddmn itettu-tent, win i wumi ttwaxedmment, iceffu-asent , ttseelikent-tt !».

12) Tamenfit n seba watma

Tella yiwet n tmeđđut tesęa sebaę wrrac, byan ad sęun yiwet n teđdayt.. Ihi terfed, nnan-as warrac-nni: “ma tesęiđ-d tađdayt, ad nerfed ięunam ad nurar, ma yella d ađday, ad nerfed ięunam ad nenfu. Ass mi i d-tesęa tađdayt-nni, truđ tmeđđut ęemmi-s tskaddeb-asen, tenna-asen: “yemma-twen yesęa-d ađday, mebruk d aęezri nwen”. Umbaęd nfan, uyalen seg tebburt. Din, da, din da... meqqret teđdayt-nni. tenna-as tmeđđut-nni n ęemmi-s: “iya-d ad tedduđ ad nessired tađduđ” Tenna yemma-s: “ruđ awi-tt”. Mi iwđent ħr wasif, tebda teđdayt-nni tesluęuy aman-nni. Tenna-as: “qqim ur d-sluęuy ara neę mulac ad d-inę!” Dęa tađdayt-nni terna tesluęuy ama-nni. Tenna-as: “tamenfit n seba watma”. Telheq-d yer yemma-s, tenna-as: “tuę-yi tawla, sebebi-yi-d iwzan” Tsebba-as iwzan-nni, Tga-as axeclaw, tenna-as i yemma-s: eks-it-d!”, Dęa tga yemma-s afus-is, te!lef-as-t yelli-a-nni, tenna-as: “ini-yi-d amek ruheñ watmaten-iw?” Dęa teĥka-as-d. Tekker fell-as teđdayt-nni, tiwi aęawdiw, taklit d unina. Teffey ad tqelleb yef watmaten-is. Akken, akken ar mi tiweđ yer tala. Umbaęd, taklit teswa seg waman ięerriyen tuęal d tacebhant, Ma d nettat teswa seg tala n waklan, tuęal d taberkant Imiren tenna-as taklit-nni : « ers-d ad rekbey nekinnir. Tęleb-itt, tersa; taklit-nni terkeb yef uęawdiw-nni, nettat tetbaę. Ihi, leĥĥunt, leĥĥunt ar mi iwđent ħr yiwen n uxxam, Tteicin deg-s seba watmaten. Imiren taklit-nni, terra iman-is d wetma-tsen, dęa jemęen-tt deg uxxam, Ma d wetma-tsen-nni yuyalen d taklit, rran-tt i tuksa iluęman. Umbaęd ad truđ ad tawi actal-nni ad ksen, ad tawi taqrist n uęrum ad tt-id yerr akken. Mi tiweđ ęar tuksa-nni, ad tbedd yef uzru, ad teqqar: “ęlu,ęli a yazru, a yazru, nfię-d yef seba watma, ğęię-d baba d yemma, taklit rran-tt i uxxam, nekk i tuksa iluęman”. Dęa ad aesn-tini: “ttrut a yiluęman, ttrut”, dęa iluęman-nni ad sreęruęen. Imiren iluęman-nni i setta ad qqimen ur teččen ara, đęęfen; Ma d wis seba d aęęzug ur isel ara, itett kan yettqebbi. Ihi walan akken atmaten-nni iluęman-nni đęęfen, Cęęen aęuęaĥ-nni deg-sen ad tt-ięas, dęa yesla as-teqqarm; ęlu,ęlu a yazru, nfię-d yef seba watma, ğęię-d baba d yemma, ğęię-d baba d yemma, taklit rran-tt i uxxam, nekk i tuksa iluęman”. Dęa ad asen-tini: “ttrut a yiluęman, ttrut”, Yuęal-d uęuęaĥ-nni, yenna-asen: “iyellan, i yellan!”, yeĥka-asen. Iruđ yiwen seg-sen yer umęar azemnni, yenna-as: “ad ak yrĥem Rebbi inser-ik, kečč d taberd, nekkni d tĥfer, awal i d-tenniđ ad t-neđfer. Yenna-as: “nesęa taklit deg uxxam nney, ur neęri ara anta i d wetma-tney. Yenna-as umęar-nni azemnni: “ruĥet, awit-d

aqerwil ibawen, terrum-d izrem d yidameni ad yebges i yis yiwen, ibawen-nni zuzrem-ten deg wagens, yenna-as, smeærqet ttayet, yenna-as, tin yerran ad tettru d wetmatwen, tin yerran ad tyež ibawen d taklit. Umbaäd kren watmaten-nni ttayen; zrewæen ibawen-nni, Syersen izrem-nni, dya imiren taklit-nni temmey yef yibawen-nni, Ttečč teqqar a gma xuya. Ma taḥdayt-nni tettru teqqar ahya atmaten-iw. Imiren taklit-nni qqnen-tt hr uljem-nni aæzzug. Ansi yekka ad yečč taqeṭicr, ar mi d-yeqqim uqerru. Tga-t d inyiwen, akken akken ar mi yuḡal d aæqqa ibiw, Yettyima fell-as umcic. Iemalla atmaten-nni nes, nnan-as: “ur teffey ara ar berra”. Ur d-ttawi lḥağa n medden.

Ass mi ffyen, tekker la tetṭumu, yedda-d ibiw-nni, Temmey fell-as tečča-t. .Yenṭeq umcic-nni yenna-s : « awi-d ibiw ney ad bežtey times », Tenna-as: “ibiw-nni ččiy-t!”, dya ibzeṭ-itt. Imiren tenna-as: “ lala yemma ad d-asen watmaten-iw ad d-afen imekli uræad yebbi”. Tekker teffey la tleḥḥu, la tleḥḥu ar mi tiweḍ yer uxxam n teryel. Tewwet i tebburt tessawl: “a jidda! Mud-iyi-d læafyet!”. Nettat tessenday tisegnatin teqqar-as: “acu am d-fkkey?” Tenna-as: “læafyet”, tenna-as teryel-nni: “ifeggagen n wurey: “!” .Taḥdayt-nni: “læafyet, læafyet!”. Teryel-nni: “tirigliwin!”, taḥdayt-nni: “læafyet”, Teryel-nni: “tijebbadin!”, tedayt-nni: “læafyet!”. Teryel-nni: “iyunam!”, taḥdayt-nni: “læafyet!”. Tenna-as imiren: “kcem lukn ad d-tiniḍ aḥ!ad kem ččey”, tekcem teḥdayt-nni, tesber i lqerḥ tiwi læafyet-nni. Tleḥḥ ttqiṭiren yidamen, tetbeæ-itt-id tbuzegrayezt, As-tettyumu idamen-nni, tenna-as: “ecc akin ad tafed ayen uffiy” Tenna-as: “yiley ffer, ffer ma d tura ḍher, ḍher!”. Tekker tekkes-asen aymy i yidamen-nni. umbaäd teḍfer-itt-id teryel-nni yer uxxam-nni. Tettruḥu-d imiren teqqar-as: “awi-d aḍaḍ ad t-ṭdey!”. Kan akken ar mi d ass mi teḍæf, faqqen-as watmaten-is. Imiren nna-as: “tikelt-agi mud-as acḍaḍ!”. Tenna-as teryel-nni : “tequred!”. Tenna-as : “ eḡḡ-iyi kra n rebeiya!” Umbaäd yzan-as tasraft, ssan-as tigertilt, timest teddegdig s wadda. Tufaten ass-nni deg uxxam, kul yiwen yeqqar-as arwḥ yur-l, tama inu, Akken ar mi teyli deg tesraft-nni, teḥraq, teqqar-asen: “kkest-iyi-d ad ken-ynuy, ma yeyna-ken Rebbi!, kkest-iyi-d ad ken-ynuy, ma yeyna-ken Rebbi!”, Nnan-as: “leyna ney d keminni i isumen wetma-tney!” Tenna-asen: “ihi, ḡḡiy-d iyid am teryel, win i t-yeččan ad yaffeg! Seddan wussan, yemyi-d umejjir deg umkan-nni, Ulac d acu ara ččen, dya ṭhuc-d amejjir-nni. Tesseb-it, tga-t d takurin tmudd i watmaten-is ad ččen. Imiren, kul ma ad yečč yiwen takurt i s-d-isahen, ini yuffeg; Akken, akken ar mi i d-yeqqim umejṭṭuḥ-nni, tenna-as: “a xuya, ulac wiked ad d-qqimey; ḡḡiy-d baba d yemma, Nfiy-d yef sebæa watma” Yufa ciṭaḥ di tmurt yečča-t, uqbel yeḡḡa-as-d taxatemt, yenna-as: “ Mi tt-tbernd kulec ad akem-id-yas”, dya yesriffeg ula d netta iruḥ. Terfd nettat ad tečč, tugi ad taffeg.

Tleḥḥu, Tleḥḥu ar mi tufa taceḡḡurt tuli fell-as, s ddaw-as tella tala. Ass-nni deg ussan Rebbi, yusa-d selṭan ad isessu aæawdiw nes. Dya aæawdiw-nni ixuyel, yefed selṭan-nni aqerru nes yer yigenni. Iwala-tt, ihder-as, nettat tugu ad as-d-terr awal. Iruḥ yiwi-as-d tamyart tazemnnit. Tiwi-as-d tisirt, tetti-tt, Umbaäd tenṭeq tenna-as: “ mačči akken, dya tersa-d yur-s tewqqem-as-tt Netta yebbeg fell-as yiwi-tt. Yesnefk-itt d zwaḡ nes. Ass mi yeæfa Rebbi meqqrit warraw-is, ttruḥun yer tala, Ufan sebæa n ṭelba, ttrussun sessen, ttuḡalen ttferfieren. Uḡalen-d yer uxxam; ḥkan-as i yemma-tsen-nni. Tuy qqaren-as: “ggugem ur nentiq”. Umbaäd truḥ yer tala-nni terḡa-ten. Mi i d-rsan tebren taxxatemt-nni; uḡalen-d akken llan. Imiren tezweḡ-asen, ruḥen uḡalen yer yimawlan-nsen.

13) Tafunazt ugujillen

Tella yiwet n tmeṭṭut tesɛa sin warrac-is, aqcic d teqcict, dɣatemmut. Teḡḡa-asen-d tafunazt. Tenna i urgaz nes uqbel ad temmet: “balak ad tezenzed tafunazt-agi, d nettat i d lɛic n warraw-iw”. lɛaxed baba-tsen-nni zwaḡ. Yesɛa-d yid-s taḥdayt.γ Tameṭṭut-nni n baba-tsen ur tn-tḥemmel ara. Ur asen tettmuḍdu ara lqut. Atmaten-nni ttruhun teṭṭden yer tfunazt-nni i asen-d-teḡḡa yemma-tsen. Tameṭṭut-nni n baba-tsen, twala arrac-nni qebban, ma yelli-s-nni ulac.

Dɣa tenna-asen: “acu teččam akka mi tqebbam?”
 Nnan-as: “nyeḡ izan!” . Truh yelli-s n tmeṭṭut-nni tyeḡ izan, tettemɛuquy, tehlek. Tuɣal tenna-asen : « acu tyeḡzem ? ». Nnan-as : « nyeḡ wayḡaz ». Tekker tallest-nni tyeḡza-t, yeyma yimi-s. Teus-iten imiren yelli-nni, umbaed tezra-ten ruḥen ad ṭden si tfunazt-nni. Mi d nitni teḡḡa-ten tfunazt-nni,ma d yelli-s n tmeṭṭut-nni n baba-tsen, Tewwet-itt tfunazt-nni yer ti ṭ, tessentɣ-as-tt. Umbaed tenna tmeṭṭut-nni i urgaz-nni: “ Tafunazt isentun tiṭ i sica ad tefey”. Yenna-as urgaz-nni : ad kem-yehdu Rebbi!”; tenna-as: “ad tefey”. Iruh yiwi-tt yer ssuq, yeqqar: “win i tt-yuḡan rbeḡ ur yrttili fell-as!”
 وهناك مقطع آخر ذكرته عمه الباحثة "وردية" يقول فيه:

« wa ad yayen tafunazt igujillen, ur tettnuz ur trehhen ! » Kan akken, kan akken, yeqqar-as ugin ad tt-ayen” . Ar mi d ass mi s-tfaq tmeṭṭut-nni, Umbaed truḥtelsa Abernus, terra tacacit, true tezzenz tafunazt-nni. Umbaed ruḥen yeqqar-nni yer uḡekka n yemma-tsen, ttrun Nna-as : tameṭṭut n baba-tney, tezzenz-aney tafunazt-nni ». Tenna-asen: “ ruḥet awt-d lkerc-nni, tkubemt-id, yeḡ uḡekka”. Temyi-d tezdayt, tettmuḍdu-asen-d lɛic nsen, akfay akked d tament. Teččen yaqqar-nni. Truh tetbe-ietn tallest-nni, twala tazdayt-nni. Truh tmeṭṭut-nni tggezem deg-s tettɣal akken tella, Tenteq-d tgerfa, tenna-as: “zzfett, zfett”; tga-as, dɣa teqqur. Ruḥen yigujilen-nni, lehḥun, lehḥun, ufan snat n tliwa: yiwet n yiqelwacen, tayed n yemdanen. Tina n yimdanen teswa seg(s teḥdayt-nni, ma d aḥday-nni seg tin n yiqelwacen, dɣa yuḡal d aqelwac. Ihi tettru teḥdayt-nni; lehḥun, lehḥun ar mi iwden yer uxxam n selṭan. Teqqim yer tebburt nettat d uqelwac-nni. Yufa-tt-id mmis n selṭan-nni, yenna-as : « acu txeddmedɣ dagi ? » Ihi yiwi-d yid-s awal, umbaed yenna-as: “ ma akem ayeḡ?”, Tenna-as: “ih, lameɛna ama tɛuhdeḡ-iyi ur tzelluḡ ara aqlwac-agi!”. Yenna-as: “uḥeq lɛahda s lɛahda ma zliḡ-t, ḥala ma tekka-d seg Rebbi”. lɛedda lḥal di lḥal, s lḡuf i tella wetma-s. Ma d baba-s-nni, tesla la itettar, tceggeɛ-as taqrist deg-s ddeh, Tenna-as tmeṭṭut-is: “ ansi i d-yekka ak lxir-agi? Yenna-as: “ tina i tenfiḡ akken!”. Dɣa tceyyaɛ-as Σica, tenna-as:“ ruḥ ha-tt-an ḡur-m, enḡ-itt, inna-as am d-aniḡ tzelliḡ-tt yer lbir”. Txelled-itt, tenna-as: “ rwaḥ am d-aniḡ!”, tzelli-tt yer lbir”. Tuska-d deg teḥnayt; rran ḡur-s sin wakniwen. Umbaed seln-nni, yenteq yer Σica, ur tt-yeḡqil ara, Yenna-as: “acu yuḡen tiṭ-im?”. Tenna-as : « dtazult n tmurt nwen i diri”. Yenna-as : “I wudem nem?”, tenna-as: “ d aman ntmurt nwen”. Tina terba Ḥsen d Lḡusin,tenneḡ-iten deg yimezran nes. Ihi kul iḡ ad d-yas uqelwac-nni yer lbir-nni, yettru yesbaɛa, teqqar-as: “ ḡur-i Ḥsen d Lḡusin, nḡen i umzur di sin”. Truh Σica yer mmi-s n selṭan tenna-as: “ilaq ad nezlu aqelwac-agi” Yenna-as: “ neck tɛuhdeḡ-kem ur tzelluḡ ara!” Ihi, mi i d-yiwed yid, iruh uqelwac-nniyer lbir-nni . yenna-as:“ass-agh ad meččey!” . yesla-asen yiwen n umyar, iruh yenna-as i selṭan-nni: “ lbir-agi yeɛmer, yeqqar ass-agi ad meččey!” Ruḥen yer umyar azemnni, yenna-asen: “ilaq ad d-farḡen lbir-agi” Ruḥen ad d-farḡen lbir-nni, ufan-tt.nnan-as:“ ad d-tekseḡ yiwen n uqrrur” Tenna-asen: “amek ad xedmeḡ i wul-iw yebḡan yeḡ sin, Yeḡyan Ḥsen, yeḡyan Lḡusin” umbad silin-tti-d, seln-nni iga mejliyed. Yenna-as selṭan-nni: “acu ad isisemḡen ufad nem deg wetma-m-agi?” Tenna-as: “zlu-tt, qedder-itt, ad tt-nciyyeɛ d lehliyet i yemma-s”. Yekker ihi yezla-tt, iqedder-itt, iciyyeɛ-itt d lehliyet i yemma-s”. Iruh uqrrur-nni, iga-tt yeḡ uyul, yeččur acawari, yiwi-itt iruh.

Tefraq yemma-s i lğiran, tmudd-asen ččan. Yekker yiwen n uqrrur isah-it-id ubeɛlul n Σica, Dya as-yeqqar: “a yu, abeɛlul n nna Σica!”. Ečč kan, ečč, nanna-k Σica, tceyyeε-aneγ-d lehliyet. Iɛiwed-as-d: “a yu, wagi abeɛlul n nna Σica”. Tenna-as: ak-qarrey, ečč kan, ečč, nnana-k Σica, tceyyeε-aneγ-d lehliyet.”. dya yaru iɛiwed-as tis tlat:a: “a yu, wagi abeɛlul n nna Σica” tenna-as: “nniγ-ak ečč kan, ečč kan!!”, dya tħekker-it, tettru imiren as-teqqar: “ah, ziγ da beɛlul n Σica-inu, d Σica inu i d-ceyyeε d lehliyet!”. Dya tenna-as i uumcic: “εawen-iyi ad ttruγ Σica inu”, Yenna-as: “tmudded-iyi cwiṭ, cwiṭ, am d-ttruγ s yiwet n tiṭ”. Tenna-as i widi: “εawen-iyi ad ttruγ Σica inuz”, Yenna-as: “tefkid-iyi-d yiwen iyes, ma nru, ma ngguħ ».

14) Lunğa n teryel d wayzen

Yella yiwen n selṭan yesεa yiwen n mmi-s. Ass-nni iruħ yer lħiğ. Yeğğa-as-d ttuwsiya i mmi-s-nni. Yenna-as: “idrimen i k-d-ğğiγ, serref-iten. Lameεna balak ad tezened tamurt i k-d-ğğiγ .Iruħ mmi-s-nni la yettqemmir. Ass mi i s-kfan isurdiyen-nni i s d-yeğğa baba-s, Yerra yezenz tamurt-nni d uxxam-nni anda zedyen. Umbaεd iruħ ad yenfu. Imugger-t-id wayzen. Yenna-as: “aniyer la tleħħuḍ?” Yerra-as : « ad ruħey ad nfuy ». Yenna-as wayzen: “acuγer ad tenfuḍ?” Yehka-as akk ayen yexdem. Umbaεd imud-as wayzen-nni rebεa dduru. Yenna-as: “s tigi ad tarred akk ayla n baba-k, Bessaħ ad d-truħed ad iyi-d-tared rebεa dduru-inu”. Yeqbel uqcic-nni, yuγal-d ħr taddert anda yezdeγ. Yuγal la yettqemmir. Yenna-as: “ala ma sewrey-d akk agaruj-nni n baba iqdimen”. Dya bdan la tllaεaben ṭul n rebεa dduru-nni. Yuγal yerr-ad akk tmurt-nni yezenz akken. Yerra-d Axxam-nni, yerna yuγa-d sγur-sen. Umbaεd baba-s-nni iceyyeε-d γur-s. Yenna-as: “ad iyi-d-tmagred”, ad d-yuγal si lħiğ. Umbaεd aqcic-nni, yuγa-d akalic n ddheb. Iruħ imugger baba-s-nni. γ Mi i d-yuγal yessers baba-s-nni. Yenna-as: smeħ-iyi a baba, ad ruħey ad rrey lamina i d-iwiγ”. Iruħ ileħħu uqcic-nni.

Wayzen yesmeεraq mačči d netta, iruħ yezwar-as i uqcic-nni. Umbaεd yenna-as: “aniyer akka ad tleħħuḍ?” yenna-as uqcic-nni: “ad ruħey ad rrey lamina-agi i lbaba nes”, dya yenna-as: “err akin ur as-tt-ttawi ara!” yenna-as: “ad as-tt-rrey”. Ikemmel la ileħħu . Yerru yezwar-as-d ħr ubrid yenna-as: “aniyer akka ad tleħħuḍ?” yenna-as: “ad ruħey ad rrey lamina i d-iwiγ”. Umbaεd yenna-as: “I hemmala d neck i k-d-imudden lamina-nni”. yenna-as: “ma terriḍ-d tamurt-nni tezenzed akken-nni ».

yenna-as: “rriγ-tt-id”, yenna-as uqcic-nni: “ha-tt-aya tura lamina i d-tefkid akken!”. yenna-as wayzen-nni: “tura mačči d lamina i bγiγ, d kečč ad tedduḍ”. Iruħ uqcic-nni yedda. Ar mi yiweḍ yer uxxam n wayzen-nni . Tamettut-is d teryel.

Yesεa sebεa n tarracin, yiwet seg-sent isem-is Lunğa. Umbaεd azekkayen mi i d-qelεen, yenna-as wayzen-nni i uqcic-nni: “tura ad truħed ad tneqced tamurt-ina, ad tezzuḍ tineqlin, ad gent lexrif, tameddit ad iyi-d-tawiḍ ad ččey aseggas”. Yeqqim yettru, ar mi d lwaqt n yimekli. Truħ lunğa ad as-tawi imekli, tufa-t yettru.

Tenna-as: “ayyer akka?” Yenna-as: “imawlan-im ad iyi-qqaren ad neqceγ ad zzuγ tineqlin, ad gent lexrif, tameddit ad as-awi ad yečč aseggas, amek ad zemrey ad xedmey anect-a?”. tenna-as lunğa: “ax, ad ak-εiwney”. umbaεd tebren taxatemt, myint-d tneqlin, gant-d lexrif. Tenna-as: “ruħ tura kkes-d tawiḍ-asen”. Iruħ uqcic-nni, yekkes-d lexrif, yiwi-asen-t. Umbaεd wayzen-nni yexleε. Tenna-as teryel-nni: “i uzekka d wazekkayen!” tħfen tacekkart n rric n ledγur weznen-tt. Iwin-tt-id yer tiyilt, zrewεen-tt. Umbaεd nnan-as i uqcic-nni: “ad truħed ad t-id tjemεed,

Yernu lukan ad yenqes yiwen n wafer, ad ak-nečč!” . Yeqqim la yettru. ar mi truħ lunğa tiwi-as imekli, tufa-t yettru. Tenna-as: “acuħr akka?”

Yehka-as-d ayen i s-d-nnan imawlan-is.

Tenna-s: “ad ak-εiwney”. Tebren taxatemt-nni, tejmeεd rric-nni, tga-t di teckkert.

Tenna-as: “ruh awi-asent”. Iruh yiwi-asennt. Mi i t-weznen ufan yiwen d zyada.

Nnan-as: “ayyer?” Yenna-asen: “Uacu n ṭtir i d-iεeddan deg yigenni, Yessayli-d rric nes s daxel”. Umbaεd azekkayen: “ṭṭfen irden, timzin, ddra, ibawen, sdukklen-ten.

Umbaεd yeqqim la yettru. Ar mi i d-tusa lunğa, tenna-as: “ayyer akka?” Yenna-as acu

ad iyi-d-ifernen lxir-agi?”. Umbaεd lunğa tebren txatemt-nni, yeεzel-d kulci wahd-s.

Umbaεd yusa-d wayzen-nni, yufa-d akken yexleε. Yenna-as i teryel-nni: “d wagi ay-

iεicen!” Umbaεd azekkayen, nnan-as: “azekka ad truheđ ad teksed ifrax seg

tceğğurt-ina tameqqrant”. Taceğğurt-nni ur tesεi ara af-γef ad yali. Umbaεd lunğa

tenna-as: “tura ma tesεiđ lkurağ ad tmenεeđ, Mer ur tesεiđ ara ad ak-ččen!” Yenna-as

uqcic-nni: “ayyer?”. Tenna-as : ad iyi-tezluđ, ad iyi-tqedređ, Umbaεd anda i tutiđ

tacriht ad d-yemyi ucagg!”., Umbaεd aqcic-nni yugi. Teṭṭef tezla iman-is, tenna-as:

“akka tura ma tebyiđ ad d-akiγ, qedder-iyi, txedmeđ akken i ak-d-nniγ!”

umbaεd iqedder-itt, yiwi ticrihin-nni yid-s. Mi yiweđ yer tceğğurt-nni, anda yewwet

tacriht ad d-yemyi ucagg. Ar mi yiweđ yer yifrax-nni, yekes-iten-d. Ansi i d-years, ad d-

yekkes acagg. Ar mi i d-years, yekkes-d akk icaggen-nni,

yeğğa-d yiwen yernu deg yigenni. Umbaεd iga-ten d taεemmurt. Iyum-iten s iceṭṭiden

n lunğa. Tuγal-d akken tella, teħya-d. Lameεna tekkes-as yiwet n ṭtanact, xaṭer

yeğğa-d yiwen uccag γef tceğğurt-nni. Tenna-s: “aka axir, xaṭer imawlan- inu,

azekka ak d-suyen setta n yesma, nekk d tis seba.

Umbaεd ad ak-d-uinnin anta i d ak-d-yettawin akken lamakla. Umbaεd tin tufiđ ur

tesεi ara taṭanect d nekkini. Azekkayen, wayzen yessuffey-d seba-nni n tarracin.

Yenna-as: “anta akken i k-yettawin akken Imakla?” Iruh la yetṭhewwis ifassen nsent.

Ar mi yiweđ yer tadin; iεqel-itt s ṭtanect-nni, xaṭer ttemcabint akk. Umbaεd yenna-as

wayzen-nni i uqcic-nni: “Seg mi i yi-tyelbeđ, muddeγ-ak yelli-agi, awi-tt, truheđ”.

Umbaεd aqcic-nni yezweğ aked lunğa. Yuγal yer uxxam-nni n baba-s, yezdeγ din.

15) Hmed bu tkercet

Yella yiwen zik mecyur. Yeffey-d γur-s lmelk deg tirga. Yenna-as: “ad tesεeddiđ

sebe’ snin n ddel. Xtir γef temzi neγ γef temyer?” Yenna-as : « ala ad tent-sεeddiγ γef

temzi-w”. Yettwakteb fell-as ad yeqqen takarcet γaef uqerru-is. Ikker iga takarcet-nni

γef uqerru nes. Iruh, la ileħħu ; la ileħħu .Yiweđ yer yiwen n umkan, D taddert n

selṭan. Tella dina yiwet ntala s leεqira. Kul ass ad tečč læebd, taqcict. Ma ulac ur asen-

d-ttmuddu ara aman. Ass-nni d nuba n yellis n selṭan, tsaħ-itt-id. Ihi ilaq selṭan-nni ad

iceyyeε yelli-s-nni. Ad tt-tečč leεqira-nni, akken ad tserreħ i waman.

Ihi, la tettru leεqira-nni. Tenna-as : « amek a baba adiyi-tmuddeđ ad iyi-tečč

leεqira ? ». Yenna-as: “ ah, d nnuba nem a yelli”. Truħ tiwi tabaqit n seksu, ticrihin,

timellalin. Tiweđ yer tala-nni, la tettrağu. Tessers tabaqit-nni, la tettrağu. la tettrağu, la

tettrağu ad teffey leεqira-nni. Yiweđ Hmed bu tkercet yer tala-nni. Yufa-d taḥdayt-nni

la tettru. Yenna-s: “ayen γef tettruđ akka?” Tenna-as : “ha-tt-a dagi yiwet n leεqira. Si

sbaħ ar sbaħ ad tečč yiwet, akken ad tserreħ i waman”. Yenna-as: “kkes leybina”.

Yenna-as: “eğğ-itt ad teffey-d ad tt-nyey”. Yečča seksu ar mi yerwa.

Yuγal yenna-as: “iya kan, ad iyi-d-taniđ aqerru inu!” Tenna-as: “aεeyyi-k!ass-agi ad

teffey-d γur-l leεqira, Ad iyi-tečč, kečč ad iyi-d-teqqaređ ani-yi-d aqerru!!” Yenna-as:

“aha kan tura, ani-yi-d aqerru inu, Mi tezriđ qrib ad d-teffey, saki-yi-d”.

Ihi, yessers aqerru nes deg yicimi n teḥdayt-nni, yettes. Teqqim teḥdayt-nni, la tettraḡu ad teffey -d. Tesla i waman-nni la ttbeqbiquen : “baq,baq, baq”. La tetteḍdu ad d-teffey, dya la tettru. Tuddam-d tmeqqit yef lḥenk n Ḥmed bu tkercet.

Yenna-as : « ad kem-yexdeḥ Rebbi, qal txedḥed-ay di sin !” Yak nniy-am-d seqleḥ-iyi-d!” Yeqlaḥ fell-as, akken kan ad d-tessuffey aqerru nes, ad as-t-isentū. Tenna-as: “mačči d waagi i d aqerru inu!” . Yenna-as: “ula d neck mačči d deqqt inu!” Akken, akken, ar mi d wis sebUa iqerra. Tenna-as : “wagi i d aqerru inu!” . Yenna-as: “”ihi, ula d nekk d tagi i d deqqt inu”. Tekker imiren teḥdayt-nni, la tettazal. Truḥ yer selṭan-nni, tenna-as: “ a baba nddeḥ yef lḥama, ad teffey ad tefreḍ-d tala-nni, ad d-agmen aman”. Tenna-as: “ leḥqira-nni yenya-tt yiwen umexluq”. Nnan-as šḥab taddert-nni: “” aw, amek akka, arraw nney tečča-ten akk lafḥa-nni, yelli-s n selṭan tuyal-d!” . Yenna-asen : « ruḥem ad d-tagmem amn tessusmem ! » Ass mi i d-iferḍen tala-nni, la ttagmen aman. Yenna-as selṭan-nni:” ilaq ad d-iban wagi yenyan akka leḥqira-agi”. Yenna-as: “ilaq ad diiban as-muddey akk ayen i s-yehwan”. Yejmeḥ-d akk lyaḥi, yenna-as i yelli-s-nni: “ ḥekker tura si ṭaq, mi i d-iḥedda, tezriḍ-t, wwet-it s uḥeqqa n ččina”. La ttḥeddin, la ttḥeddin, wa akka, wa zdat wa, wa zdat wa . D win mačči d win, D win mačči d win, lḥedda-d wina, takercet yef uqerru. La idewwir fell-as ukbal n yizan. Ah, tewwet-it-id, tenna-as: “d win!” . Yenddeḥ-as selṭan-nni, yusa-d. Yenna-s imiren sellan-nni: “acu tebiḍ ak-txedmey?” Yenna-as: “ aweddi, ur tesḥiḍ d acu byiḡ!” .Yenna-as : “nekk d aweḥdani”. Yuḡal inuseb selṭan-nni, imudd-as yelli-s-nni. Yuḡal yesḥa sebḥa iḍulan. Yuḡal la ttzuxun akk iḍulan-nni nes. La ttḥayaren Ḥmed bu tkercet. Ass-nni yenna-as i tmeṭṭut nes : « inni-as i baba-m ad yehlek ».

Usan-d akk iḍulan-nni nes. Nnan-as akk: “ acu tebyiḍ a selṭan?”. Yenna-asen: “teffaḥ srur, izegren i sebḥa n lebḥurz n lla yamina bent mensur”. Nnan-as yesel, ruḥen setta-nni. Ma d Ḥmed bu tkercet yiwi-d ikerri, yesla-t. Igzem-it yef rbeṣṭac tecriḥin. Iruḥ, yiwi-t i yigider gar yifriwen-is, ad zegren lebḥur. Ass mi uegzem lebur-nni, ufan tateffat-nni. Tameṭṭut-nni i yufan dina : “ teggan ayyur, tettaki ayyur. Qqaren-as : “la yamina bent mensur”. Ass-nni ad d-taki yemda wayyur nes.Mi i d-yers yufa lmesbeḥ n ddeb yer uqerru, win n lfeṭṭa yer yiḍaren-is, ibeddel-as-ten. Win n ddheb yerra-t ḥr yiḍaren-is, win n lfeṭṭa yerra-t yer uqerru-is.

Iruḥ imiren yekkes-d teffaḥ-nni. Yuḡal-d akked yigider-nni. Kul ma ad d-yegzem lebḥer, as-imud taqeṭiḍt n uksum i yigider-nni. Mi i d-yiweḍ yer wis sebḥa, teyli-as tqeṭiḍt-nni. Imiren yekkes-d taqeṭiḍt seg uḍar-is. Mi i d-years yebad la yettqejdih. Yenna-as yigider-nni: “ayyer la tettqejdihed?” Yenna-as: “ iqreḥ-iyi kan uḍar-iw”. Yenna-as: “ d tiḥila!” Yerra-as-d yigider-nni tacriḥt-nni. Yerra-tt Ḥmed bu tkercet ar uḍar-is. Iga imiren taḥmamṭ, ileḥḥu-d. Yufa-d iḍulan-nni i setta, ur t-id-ḥqilen ara. Yenna-asen : « aniyer la tetteḍdum akka ? ». Nnan-as : « ad d-nawi ttfaḥ srur, i uḍeggal nney, ha-t-aka yehlek ». Yenna-asen: “sḥiḡ”. Nnan-as: zenz-aneḡ-t! ad ak-nefk acu tebyiḍ” Yenna-asen: “efkem-iyi-d kan setta n tfednin n yimezzay nwen, Kul yiwen ad iyi-d-yrfk yiwet. Iwin-as teffaḥ srur-nni i selṭan. Mazal la tteḥayaren.

Yenna-as Ḥmed bu tkercet i tmeṭṭut nes: “ inni-as yerru i baba-m ad yehlek” . Usan-d i setta nnan-as: “acu tebyiḍ a yeḍeggal?” .Yenna-asen:” byiḡ aman fuyef menqaren yidurar”. Iruḥ, Ḥmed bu tkercet yezla tayaḍt. Yiwi aksum i yigider-nni. Yiwi-t ar yidyrar, yiwi-d aman-nni. Imugger-d setta-nni n yiḍulan. Nnan-as:” zenz-aneḡ-ten”. Yenna-asen: “mudet-iyi-d tifednin n yifassen nwen” . Mudden-as-tent, iwin imiren aman i selṭan-nni. Arnu ḥuyren-t, yenna-as i tmeṭṭut nes:

“inni-as i baba-m ad yerru ad yehlek” . Usan-d iḍulan-nni akk, nnan-as: “acu tebyiḍ, aql-ay da”.

Yenna-asen: “byiḡ akeffay n tsedda deg tculiḍt n mmi-s”

Iruh Hmed bu tkercet, yezla tiysi. Yuli ar udrar, yufa arraw n tsedda. Igan-asen aksum ad t-ččen. Tenna-asen yemma-tsen mi i d-tiwed” anwa i wen igan aka?, As-fkey ayen yebya alukan d mmi”. Yenteq-d Hmed bu tkercet, yenna-as: “d nekk”. Tenna-as : “d acu tebyid?” . Yenna-as: “byiy ad awiy akeffay nem di tculiqt n mmi-m” Tefka-as-t, lameena tenna-as: “balak ad as-d-sley, ma ulac ad ak-ččey”. Ihi, yiwi-t lebeid, ikum-as imi nes, yezla-t”. Yuŷal-d yiwi akeffay ar tsedda-nni, tmud-as-t.

Yuŷal-d imiren netta. Imugger-d setta-nni, nnan-as : “zenz-aŷ-t” Yenna-asen: “muddet-iyi-d kan tifednin idaren nwen”.

Mudden-as-tent, iwin-t-id i seltan-nni, yeswa-t yehla. Qqğimen la ttayaren deg-s, nnan-as: “ad tecbuđ syad-k, Kečč la tettmentaređ s tkercet n lufah”. Ass-nni itewwes, yekfa ddel-nni fell-as. Mlalen akk yer seltan-nni. Yelsa-d iceŷiden n lehrir. Iqubel-iten-d yenna-ase : « werrit-iyi-d tifednin n yimezzay nwen ? Tennam ad tent-nŷum s cmali, werrit-iyi-d tifednin n yiđerren nwen, Tennam-d ad tent-nŷum s yisebbađen nwen, Werrit-iyi-d tifednin n yifassen nwen? I tigi s wacu ad tent-ŷumem, d dda Hmed i tent-ijemæn, ha-tent-a.” Wahmen akk, seltan-nni yefrah, ihi iga tameyra.

Yerna amberrah læali, yefka tawsa. Yenna-as: “berrah ya lxuğa, muddey-as aya, rriy-as aya n yisurdiyen i uđeggal-inu amezuz Hmed bu tkercet” .

Igerrez netta akked d tmeŷtut-is.

16) Silyuna

Iruh yiwen yer tala, yufa innezd, Yenna: “llalt n wanzađ-agi, d tina ara ad aŷey, a lukan ad tili, d wetma ezizen”. Nettat tuy-itt deg uxxam la tferren irden. Tella tyaziđt la tettebgad yef yirden-nni. Tenna-as : « ec akkin, mačči d lhem-im iyi-d yeqqimen » Tayaziđt-nni tenneqnaq d tađsa: “ccah d gma-m ara taŷeđ!” Yufa lhal, Silyuna turga ad as-yeđru lhem. Tenteq ar yemma-as tenna-as: “ a yemma targit i yurgay, Rfed yid-m lhem-inu” .

Silyuna, tella tettexmim, d acu n tifat i d-tufa. tuy amalu tuy lexla. Yeđfer-itt-id gma-s, yenna-as : “ xas azzel ma ad tazleđ, A Silyuna a wetma ezizen, tazmert seiŷ, Ad akem-id-rrey urzen ifassen, zik d wetma inu, Ma d tura d zwağ inu. Umbaed tekcem deg yiwen n uceqqiq. Tesla i yimucrawen, tenna: “ruhet akin, ŷur-l iedawen, la ttnadin fell-i” .Tenteq yer gma-s tenna: “zik-nni d gma inu, tura d zwağ inu, Xas zzem a yazru rnu”. Yenteq-d ŷur-s gma-s-nni yenna: “ werri-iyi-d udem-im ad t-waliŷ” . Ma d udem-iw ur tettewaliđ-t ara, ma d tađadect inu, ha-tt-a! » Dya ad as-yegzem tađadect nes. Tenteq-d imiren ŷur-s, tenna-as: “ruh a gma ad ak-yefk Rebbi iyes ad a-k-yenddu, Ur d-itekkas, ur tettafeđ hellu, ala s tađadect teğğıđ tettru” . Deg ubrid mi i d-yuŷal akken i s-tedæa i s-teđra. Yeyli yehlek, yuŷ tasga. Diwant ttebba, llawliya, iyes ur d-yekkis, Lexber yiweđ Silyuna, iyađ-itt gma-s maci d kra; truŷ. At uxxam, tin n Rebbi ad tafem ttwab,ad yehlu umuđin. Srehben yis-s at uxxam, mlen-as tasga n umuđin. Mi i tsuŷ yergagi, yekrari, : “a yazgen n tađadect i d-yeqqimen, Sali-d iyes yeqquren”. Seŷden imeŷti at uxxam, catwen deg wayen i walan, zlan wussan. Yenteq gma-s yenna: “ uŷal-d a Silyuna nddemey deg wayen i xedmey” .

Smeh-iyi, lukan ad uŷaleŷ ad rzeŷ læhd n Rebbi, ad d-qelæn lejduđ inu imezwura”.

17) Tidi uherri

Yella yiwen zik la ilehhu. Iru-d si taddert-is yer taddert tayed. Yekker yufa-d deg ubrid-is yebba lexrif, yekkes-d yiwet. Ass mi isawden lexber i seltan nsen; Yenna-asen: “ad tuhem ad t-id awin!” Ass mi i t-id-iwin, nnan-as: “amek i t-id tekseḍ?” Yenna-asen: “uffuy-t-id yebba kksey-t”. Nnan-as: “ur ilaq ara ad t-id-tekkseḍ axaṭer nga-as agdal”. Yenna-as: “I kunwi ma teggarem agdal?”. Yenna-asen: “neggar agdal, lameɛna nekk mi i d-ɛdday, luḍey, kksey-d d ayagi!”. Nnan-as: « tura ur tettuyaled ara ala ma yekkes akk lexrif-agi, Yerna ad teqqimeḍ ad tfarseḍ, ad twxedmeḍ, al ama idewwer-d useggas, yebba lexrif, akken ad truyaled ar uxxam nekk » yenna-asen: “mačči d lheq wagi, kksey-d yiwet n tbexsist, ad iyi-tetṭfem akk annect-a!” yenna-as: “ad txedmeḍ akka ney ak-nekkes aqerru”. Yenna-as: “tura mi terra tmara ad qqimey”. Yeqqim wadin yesɛa arraw-is, la ixeddem, kksen lexrif-nni. Umbaɛd mi kfan, yekker wadin, yefres akk urti-nni. Mkul ma ad yexdem ad yesfeḍ s taḍuḍt-nni ixerfiyen. Netta, mi t-id tecfa tidi ad yesfeḍ ar tḍuḍt-nni, ma ad yesfeḍ akken ad tewwet titijt, inni tekkaw. Imiren ad tuyal xfifet.

Leɛdda useggas, iruh yer seltan-nni, yenna-as: “tura ayen i yella fell-i xedmey-t, tura ilaq ad ruhey ar warraw inu”. Yenna-as: “ala ur tettruḥuḍ ara ala ama terniḍ aseggas wayeḍ. Yenna-as:” mačči d lheq, tenniḍ-iyi-d aseggas kan”. Yenna-as: “akka ma ula ak-gezmay aqerru!”. Yekker mi yesɛa arraw nes, ikemmel aseggas wayeḍ. Yuḡal kul ma ad yexdem, ad yesfeḍ ar taḍuḍt-nni; Ass mi i d-idewwer useggas, iruh yenna-as: “tura ad ruhey”. Yuḡal seltan-nni yufa belli yeḍlem, ula d šhab n taddert-nni, ur byin ara mi i as-yexdem akken. Yenna-as-d: “a d ak-id xels, aḥal tebyiḍ ad ak-t-id-muddey?”. Yefka-as-d imiren taḍuḍt-nni wiyer iseffeḍ akken, imud-as-tt, Yenna-aen: “wzen-itt, ayen tewzen mudd-iyi-t-id d isurdiyen”. Yekker seltan-nni iwzen-itt, yufa xfifet, ulac d acu ad yewzen deg-s. Yenna-as: “la tettmesxiṛeḍ fell-l, ney amek!”. Yerna iɛiwed-as, yenna-as: wzen-itt, ayen tewzen, d wadin i d leṭtab-iw”. Yewhem seltan-nni, ur yefhim ara. Wadin, yiwi-as-tt-id d lmeɛna, belli leṭtab nes ur yezmir ara ad t-yewzen. Yekker iruh yer umyar azemnini, yehka-as kulec seg umezwaru. Yekker umyar-nni azemnini, u la d netta ur yefhim ara.

Yuḡal seltan-nni ar urgaz-nni, yenna-as: “sefhem-iyi-d”. Yenna-as: “ma ḍelmey d lebd a yelli! D ssaḥ, ččiy tabexsist-a, Lameɛna ad yi-d tiniḍ, xellez tabaxsist-nni, ney ahat xedmey aseggas dayen ! lameɛna mi yi-d-tenniḍ xdem aseggas wis sin, wagi mačči d lheq ».

Yenna-s:” nekk mi i k-d-nniy xelles-iyi-d tidi inu, Mačči d isurdiyen i byiy ad iyi-d-tmuddeḍ! Byiy ad iyi-dterreḍ aseggas i xedmey d zzyada”. Iḥar seltan-nni amek ad yexdem! Yufa iman-is yeḍlem. Yenna-as: “tura mi d nekk i iḍelmen, tura d kečč ad ihekmen!”. Yenna-as: “muqel at taddert nekk amek ad fd-innin?”. lmeɛ-d at taddert, nnan-as: “yesɛa lheq”. Yuḡal i seltan-nni i wumi kksen aqerru. Iruh imiren wadin ad yuḡal ar uxxam-is, ur ten-iwala ara sin iseggasen. Iruh, itbeɛ-it-id umyar-nni azemnini, yenna-asen i taddert-ni: “ruḥet arret-t-id, ruḥen iwin-t-id. Yenna-as: « tura d kečč ad yuḡalen d seltan ». Yenna-aes: “nekk sɛiy arraw-iw, aḥal aya ur ḍiley ara fell-asen!” Yenna-as umyar-nni azemnini: “ruh awi-d arraw-ik”. Iruh yiwi-d arraw-is, yuḡal d netta i d seltan. Ass-nni yesɛa-d yiwet n yelli-s meqqret. Yella mmi-s n seltan-nni yemmuten, yenna-as: “mudd-iyi yelli-k”. Netta yebya ad d-yerr amkan-nni n baba-s lcawar yelli-s-nni, tugi-t, ɛlaxaṭer d umsix. Wadin, yebya-tt. Yekker amek ad yexdem, yerḡa yelli-s n wadin, ar mi i d-tbedd ḥf ṭaq, Tɛddad-d tmerqemt, yekker isuḍ, yenna-as i ufrux-nni: “awi asuḍu-agi, sawec-it yer yimi n teqcict-inal!”

Ass-nni, terfed teqcict-nni, baba-s yewhem, iħar amek ad yexdem. Yuḡal-d umcum-nni, yenna-as mudd-iyi-tt ad tt-aḡeḡ. Yuḡal imudd-as-tt, yuḡa-tt. Ass mi yiweḡ lawan, ad tili d timnifrit, tesḡa-d umsix, ulac anw i t-yebḡan. Tekker teqcict-nni, mi i d-yeyli yid, tiwi dduzan-is truħ. Tezdeḡ di lexla, tetteffey imiren tettaw-as-d lqut. Ass mi meqqar, ur yessin ara, tekker teffey yemma-s kima ḡadda.

Yerḡa acu yerḡa uqcc-nni, ur d-tuḡal ara yemma-s-nni. Yeffey, tḡedda-d tfirellest tama nes, ur ttugad-it ara, umbæd truħ. Yeqqim, imiren yekcem ar axxam, yettraḡu yemma-s-nni ur d-tuḡal ara! Yeffey-d ad iqelleb fell-as, tḡedda-d tfirellest-nni. Yekker itbeḡ-itt, imugger-d taqcict, tecbeḡ, teqqim ar rrif n wasif. nettat d yelli-s n wadin “ n umsix-nni, d baba-s n uqcic-agi”. Iḡiwed zwaḡ, yesḡa-d yelli-s tecbeḡ. Imiren aqci-nni, imugger-d yiwen, la as-iheddar, netta ur ihedder ara. Yesseḡfed-as kan akken s ifassen, yuḡal ifahem, Yeqqar-as wagi d aferḡetḡun tagi d tfirellest, kan akken Yuḡal uqcic-nni iheddar, yessen. Ass-nni tḡedda-d tfirellest-nni itbeḡ-itt, tiwi-t ar mi d taqcict-nni. Ur tettugad-it ara, ḡlaxaḡer argaz-nni tuy yugad-it, imi d umsix, Yesḡa lħaḡa annect illat, ur ycbiḡ ara, netta yugad ad tt-isexlaḡ. Tenna-as teqcict-nni: “qqareb-d a lxelq-agi!, ur ttagad ara”

Yenna-as: “ma ur iyi-tuggadeḡ ara?”, tenna-as: « xaḡḡi ». Qqimen acu qqimen tama n wasif-nni, yuḡal teḡḡeb-as i uqcic-nni, Ula d nettat iḡḡeb-as, yuḡal m kul tameddit ad d-yas ḡer dina. Yemma-s-nni yettu-tt, ur d-uḡal ara. Taqcict-nni tuḡal tḡemmel-it, nettat d yelli-s n selḡan, amek ad asen-tini deg uxxam. Tuḡal tenna-as i uqcic-nni: “tura ilaq ad taseḡ ad iyi-d-txedbeḡ!”. Yenna-as: “ad d-assey”, taqcict-nni tefraḡ. Iruḡ uqcic-nni ar selḡan-nni, netta yugi-t, yenna-as: « diri-t ». Netta u ryezri ara belli jeddi-s n uqcic-nni d win yenḡan baba-s. Tenna-as yelli-s-nni: « nekkini byiḡ-t akka » Yenna-as: “iħi ad cerdeḡ yiwet n lħaḡa”. Yeqbel uqcic-nni, yuḡal-d ar selḡan-nni. Yenna-as: “ad ak d-fkey kar n temsal ma tufid-tent-id ad tt-tayeḡ”. Aqcic-nni yuḡal iheddar, yettmeyyiz. Yenna-as: “ini-d anaw argaz ur trebba ara tmeḡḡut?” Yenna-as: “d Adem”. Yenna-as: “ini-yi-d aksum ur tegzim tefrut?”. Yenna-as: “aksum ur tegzim tefrut d islem”. Yenna-as: “ini-yi-d adrar fuyef ur tersi ara tagut?”. Yenna-as: “d Σarafa”. Yfra-as-tent-id irkkel. Iħi selḡan-nni, iwala ssifa ur yesḡi ara, lameḡna lefhama yessen.

Ass mi i s-imudd yelli-s-nni, gan tameḡra, medden wahmen. Akken, akken, ar mi d yiwen wass, yemmekta-d uqcic-nni jidda-s. Mi i s-teqqar yemma-s-nni, teffeyḡ-d ḡer jidda-k. Yekker iruḡ ḡur-s, yenna-as: “ma tesḡid yelli-m isem-is akka?” Tenna-as: “d ssah”. Yenna-as: “yelli-m-nni tesḡa-d yiwen d umsix ur yesḡi ara baba-s!” tenna-as: “d ssah, lameḡna kečč amek i tt-tesneḡ?”. Yenna-as: “d nekk i d umsix-nni” Yekker yeḡka-as-d akk amek i teḡra. Selḡan-nni, yuḡal ixeddem ala ayen n diri tugit taddert-nni. Byan, ad t-kksen ur ufin ara amek. Ass-nni tusa-d yiwet n tmeḡḡut, tukra-as yiwet mmi-s. imi tagi ur tesseḡu ara dderya, ttḡayent fell-as. Yuḡal ur fħimen ara anta ad amnen, tin d mmi, tin d mmi. Usan-d ar selḡan-nni ad asen-tt-id yefru. Yeḡsel amek asen-tt-id yefru. Imiren yekcem-d umsix-nni. Yenḡeq-d: “acu yellan akka”, ḡkan-as-d imiren. Yenna-asen: “awit-iyi-d askim”, iwin-as-t-id. Yenna-asent: “tura mi la tettnayemt fell-as, ur iban anta i d yemma-s, Ad t-bḡuy ḡef sin”. Tentḡeq yiwet-nni, tenna-as: “iħ”. Tekker yemma-s-nni n ssah tenna-as: “ala, mi akka, muddet-as-t, xas d mmi, iḡaḡ-iyi”. Yeḡqel imiren anta i d yemma-s, imud-as-t, ma d tadin, Yenna-as ad as-kksen aqerru. Tesla akk taddert, uḡalen afan-d anwa ad rren deg umkan. Selḡan-nni yugi, yenna-asen: “ur iyi tettekksem ara kana ka, Afet-d swayes ad iyi-yif, yenna-asen umsix-nni: “anfet-as, ala ma yemmut”, ugin ḡħab n taddert-nni. Iħi, slan s yiwen yizem, di taddert yeḡqer akk actal d yiwtal. Nnan-as i selḡannni: “fru-aḡ-d tamsalt-agi”.

Nitni, kul smana ilaq as-awin i uyrad-nni iwtal, ney ma ulac ad ten-yečč nitni. Imiren selšan-nni ur as-yezmir ara, tekker yiwet n tmeṭṭut truḥ ar umsix-nni. Tenna-as: “fru-ay-tt-id keččini”. Yenna-asen:” “init-as, ha-t-an yella yiwen yizem am kečč, ak-tyekkes amkan, Awim-t yer lbir, tinim-as, wali-t ha-t-an dixel, netta ad imuqel ad iwali lexyal-is. Tdegrem-t ar dixel”, xedmen akken, yemmut uyrad-nni. Yekker yettaxer selšan-nni, yeğğa-as amkan.

Akken, akken, yesεa-d wumsix tulles cebḥent, ur d-ffiyent ara yur-s. Yuṭal iseggem akk taddert-nni, ixeddem kan ayen yelhan, iεac qrib lqern. Ass-nni, iεedda-d yiwen n umyar meqqr milḥ, yufa-d lexrif yebba, yekkes-d. Nitni gan agdal, nnana-s i wumsix-nni acu yeḍran, yenna-asen: “awim-t-id” lwin-as-t-id, yenna-asen: “ ruḥet tura kksem-as-d lexrif” .Nnan-as: “ulamek ad d-nekes, nga agdal, ilaq ala ma ekes-it εlağih”. Yenna-asen : “awit-as-d, tsirdem-as-t-id”, iwin-as-t-id. Nitni llan ur sinen ara ad xedmen aguglu, ass mi yečča yerwa, yenna-ase: “ ma tesεam ulli ney tiyetṭen!” , nnan-as : « nesεa », yenna-ase : « ihi zget-iyi-d win n wulli, εlaxaṭer win n tyetṭen yetqel, win n wulli ixeddem bihfih.” .Yenna-as wina : « i wumi ? », yerra-as-d: “ neck ur tettuy ara lxir nwen. tura ad awen t-id rrey”, mi i s-d-iwin acu yebya, yeddem-d tabexsist n buεemran, mazal deg-s leek, yetṭef yexdem snat n tmeqwa deg uyefki-nni. Qqimen acu qqimen, la ttqessiren, yenna-asen: “ruḥet tura awit-d tayenğayt. Yeddem-d iwerr-as-t i wumsix-nni, wagi yewhem, ur t-yessin ara.Yenna-as: “wagi d aguglu, ax tura ad teččed, kečč tefkiđ-iyi-d lexrif, nekk fkiy-ak-d ad teččed wagi”. Uṭalen imiren xedmen akken; yekker ad iruḥ, yetṭef-it wadin, yenna-as:“ aniyer ad truḥed?”, yenna-as: “ nekk zellin-iyi warraw-inu, anda εedday ad iyi-d-mudden ad ččey, asen-rrey s wayen zemrey” , yenna-as: “ qqim dagi ad ak-fkey axxam ad tzedyed yur-i”.

Yerra acu yerra wumsix-nni deffir n umyar-nni, imiren yemmut. Yeqqim-d mmi-s, acu wagi ur yelhi am baba-s, byan ad tekksen şhab n taddert-nni, ur as zmiren ara. Imiren refden imnnsen nejlan, ruḥen. Yekker umyar-nni, yiwi-d mmi-s aṭuṭaḥ n wumsix-nni wagi yelha am baba-s, yerra-t d aqerru fell-asen. Mi iwala ulac d acu yellan di taddert-nni, yiwi-d ixeddamen, segmen akk taddert-nni, tuṭal d lğennet. Iεedda-d yiwen si taddert-nni muqqar, yessuter as mudden ad yečč, mudden-as. Imiren yenna-asen: “ha-t-akka, yiwen di taddert n flen ur yelhi ara!” Yekker umyar-nni yecfa akk i wayen yeḍran, yeḥka-asen- d akk amek i teḍra. Seg wass mi yessuter wadin ad txelsen tidi nes. Yenna-as umyar-nni: “ medden ak-xelsen yef uxeddim txedmed, ma yella tidi nekk ur tesεi ara ssuma, leεtab n bnaddem ulamek ad ak-tt-ixelles !” yenna-as:” adrim ur yettara ara di leεtabik” , dya teqqim-d akka: “tidi uḥerri”

Tiḥkayin / tiḥuğğay

1) Aεeqqa ibiw

Yella yiwen zik temmut-as tmeṭṭut. Teğğa-as-d aḥday. Yiwi-d tayed. Dya tanbabat-ai ur ṭhemmel ara aqcic-agi.lhi, akken, akken,

Ar mi d ass ggid ad kerzen tamurt, ad zzun ibawen. Nettat tela terfed. Dya tenna l urgaz-nni:” mmi-k-agi ur yeməin ara, ilaq ad tenyeđ-t” Yenna-as: “amek akka ad t-nyey!” .Tenna-as: “tura ad rbyu ayed, ad t-nrebbi, ad yeffey xir-is”. Yenna-as: “ amek akka a tameřřut” . Ihi tenna-as: “ad tawiđ-t ad yekrez, mi tiwđem yer tesraft, segrurej-it” Teyleb-it tmeřřut-nni; Azekka-nni yessawel baba-s-nni i mmi-s-nni.Yenna-as: “rwh ad nekrez tamurt akken ad nezzu ibawen”. Netta aqcic-nni yettay awal mačči d ameđdazu. Iruh uqcic-nni, yessuffey-d tayuga-nni n yizgaren. Iruh imiren yebda la ikerrez. Baba-s-nni, yettabađ-it-d deffir. Yettrađu kan melmi ad yawed yer tesraft-nni, akken ad t-izelli, Ihi, Rabbi ur yebyi ara taxessart . Imiren yufa-d uqcic-nni yiwen ibiw yettnewwir. Netta d lweqt n tuzut. Baba-s-nni yeqqar-as : « krez kan ur țhaređ ara deg-s ! » .Yenteq uđday-nni yer baba-s-nni.

Yenna-as: ha-t-a la yettnewwir ur yettəēřil ara ad d-yefk lheb”
Yenna-as baba-s-nni: “aha kan tura ad nezzu wigi, ad newren ual d nutni “ Yenna uđday-nni imiren: “ayyer ad terđuđ ala ma tezzıđn umbađ ad gen ixulaf, ad newren akken ad d-fken lheb, ha-t-a-wagi qrib ad d-yefk lheb, ula d wagi s leđtab i d-yemyi!”
Dya argaz-nni am win ad t-yewten s useffiř. Ifaq-d deg wayen yella ad t-yexdem deg mmi-s. Dya yuřal yer uxxam, Yewwet tameřřut-nni yebra-as.”

2) Tinegmatin sut tcemmatin, sut tmellalin n yizrem

Tella yiwet n tikkelt tesəa argaz yewəer. Tesəa yid-s tařdayt yerna tarfed. Ihi argaz-nni, yuy lřal yesđad-d tasekkurt iga-tt deg udahnin, yemdel fell-as s uřal. Yiwen wass mi yeffey urgaz-nni ad d-yesdad, Tenřteq teřdayt-nni yer yemma-s, tenna-as: “byiy ad zrey tasekkurt-nni i d-yesdad baba” Terra-as yemma-s: “ad yuřaf baba-m a yelli” . Tessařres yelli-s-nni, ar mi i tt-tiwi ad tt-twali. Nettat akken kan ad d-telddi tabburt-nni, tasekkurt-nni ad d-tafeg. Tewwet tmeřřut ifassen-is. Teqqar: “ass-a ař-iney baba-m”. Tmeyyez d acu as-tini mi ara d-yuřal, ur tufi ara, Dya tetřtef ijufaren-is, tarfed yelli-s , tarwal yer umalu, Yeyli-d fell-asent řřlam, Twala tmeřřut-nni tazwit, ulint fell-as nettat akked yelli-s. Rnant cwiya, ar mi kan bbdan lewhuc ad ttemlilin s ddaw n tezwit-nni. Tařdayt-nni řersen-tt-id waman n tasa. Tenřteq yemma-s tenna-as: “byiy ad beccay!” . Tenřteq yemma-s si tugdi, tenna-as: “ becc-d daxel n umezzuy-iw”

Yeččur-d umezzuy-nni, teyli-d tmeqqit řef uqerru n uyrad. Yekker yenddeh řef yinisi : « ruř zer ma la d-tesmiqi ? » . Yeffey yinisi-nni, mi i d-yuřal yenna i uyrad-nni » igenni yesfa am řiř-iw » .Yenddeh řef tweřřuft: “ali řef tezwit-agi, wali anwa i d-isqitřen fell-i!”. Tuli tweřřuft-nni, teskuřef tameřřut-nni, dya temřeq-itt”.

Yerđa uyrad-nni ad d-tuřal tweřřuft-nni, ur d-tuřal ara. Dya iceyyeđ izrem, yuli yeqqes tameřřut-nni teyli-d. Myen fell-as lewhuc-nni ad tt-ččen. Tenřteq tewtult-nni, tenna-as: řřet-iyi-d amur-iw”. Yenna-as uyrad-nni: “acu tebyiđ ?”, Tenna-as:” ssabi-nni ad teksem seg uəebbuđ-is, wina i d aleqqad, zemry ad t-ččey”, Kksen-d ssabi-nni, muuden-as-t i tewtult-nni. Mi i ttetřtef-it tenna-asen:” ihi, amur-agi inu ad t-jeməey i uzekka, ass-a ur zmirey ara ad t-ččey”. Azekkayen fřyen lewhuc-nni yer lexla, teqqim-d tewtult-nni. Tarfed aqerru-is yer te řdayt-nni, tenn-as:” ars-d”. Tugad teqcict-nni, tenna-as : “ ad iyi teččed”, Terra-as tewtult-nni:” lukan ad akm ččey ahat ččiy gmam-agi, aha tura ars-d!” Mi i d-tersa teqcict-nni, tenna-as tewtult-nni: “ ha-t-an gma-m-ag, awi-t trewleđ s yagi, Anda tufiđ tameřřut txeddem, xdem deg umkan-is, akken as-tefk i gma-m ad yetřed”.

Tarfed teḥdayt-nni gma-s, tebbub-it, truḥ. Tleḥḥu, tleḥḥu ar mi i d-tufa yiwet n tmeṭṭut la teṭṭumu addaynin. Ihi tenna-as: “awi-d ad ṭṭumeṭ deg umkan-im, keminni mud-as i uqcic-agi ad yeṭṭeḍ”. Tekker teqcic-nni, la teṭṭumu addaynin, dya tufa agarruj teṭmeḥ-it. Tarfed gma-s tleḥḥu, kul ma ad d-taf tameṭṭut txeddem,

Ad texdem deg umkan-is, akken ad tessuṭeḍ gma-s. Tessaweḍ teqcict-nni ad tesbed taḥecceṭ ad trebbi deg-s gma-s-nni. Yiwen wass tebya teḥdayt-nni, ad tzer gma-s ma muqqar gma-s-nni. Dya tmudd-as idrimen, tenna-as: “acu ad d-tayeḍ?”, Yenna-as ad d-ayeṭ taurt n lxiḍ”

Tenna-as: “gma mazalt ṭuṭṭaḥ”. Terna kra n wussan tenna-as: “acu ad d-tayeḍ tikelt-a?”, Yenna-as: “amcic d uqjun, tenna: “gma mazalt ṭuṭṭaḥ”. Seddan wussan, terra taḥwed testeḡsa-t: “acu ad d-tayeḍ tikkelt-agi?”; Yenna-as: “ad d-ayeṭ timeḡhelt yerna ad zewḡeṭ”. Tenna-as; “fer-l s gma yuṭal d argaz”. Tekker fell-as, tessuffeṭ-d agaruj-nni, tga-as axxam i gma-s-nni. Iḥac uḥday-nni deg lehna, ur yettu ara lxiṭ n wetma-s-nni, ur tt-yeḡḡi ara ad teḥwaḡ. Yiwen wass deg wussan n Rebbi, tenna teslit-nni i telwest-nni: “iya-d ad nruḥ ad d-nḡelleb timellalin n tsekkri!”.

Ffyent lehḥunt deg umalu, Tisliṭ-nni tufa timellalin nyizrem, Ma d taḥdayt-nni tufa timellalin n tsekkurt. Mi i d-iwḍent ḥr uxxam, tekker teslit-nni tenna-as: “awi-d ad tent-id-sebbay nekkini”, Mi i tent-id-tesebb, tbeddel-itent, tigad-nni n tsekkurt tečča-tent nettat, Ma tigad-nni n yizrem, tefka-as-tent i telwest-is tečča-tent. Akken, akken ar mi d yiwen wass, yebda uḥelliḍ n teqcict-nni la yettcuffu. Dya tenteq teslit-nni ar urgaz-is: “wetma-k ha-tt-an s uḥebbuḍ, muḡel amek?”. Yessawel-as i wetma-s-nni, yenna-as: “rwaḥ a wetma ani-yi-d”. Iruḥ, iga-as aqerru deg yicimi, la as-tettani. Dya yesla i kra la ileḥḥu deg uḥebbuḍ-is, iruḥ ar tmeṭṭut-is yenna-as: “awal iyid-tenniḍ d ssaḥ, amek ara nexdem?”, Tenna-as: “awitt, inni-as rwaḥ ad d-nagem, teḡḡeḍ-tt-id deg walbaḥḍ n lewbayar”. Ihi yenna-as i wetma-s-nni: “iya ad nruḥ ad d-nagem?”; tekker fell-as tedda. Ass mi iwḍen ar yiwen n lbir akken, yenna i wetma-s-nni: “ers keminni, am d-zelliṭ lxiḍ, kem ttḥemmir-d, nekk ad d-Salayeṭ”, Ass mi tersa, terḡa ad as-d-izelli lxiḍ ulac, yeḡḡa-tt teasel daxel. Netta yuṭal ar uxxam, nettat teqqim daxel n lbir-nni tettru. Iḥedda-d yiwen umeksa yeḥ tama n lbir-nni, yesla i yimeṭṭawen. Iḍal yer daxel, yeṭra taḥdayt-nni la tettru. Yenna-as: «acu i kem-yuyen?”, teḥka-as-d acu i s-yeḍran.

Yessali-tt-id yiwi-tt s axxaam nes. Yefka-as tečča lqut d amelḥan, yenna-as: “tura ad kem ḥelqeṭ, Ad sersey acmux n waman, mi i d-fuden izerman-nni, ad d-ylin, nekk ad ten-nyeṭ”. Ihi iḥelleq-itt, bdan la d-teffyen yizerman-nni yiwen, yiwen, netta isenṭaw-asen iqerra. Akken, akken ar mi i ten-yekfa irkkel s tmenyiwt. Umbaḍ yesnnefk-itt yuṭa-tt, gan axxam, teas-d akked-s aḥday. Ass-nni meqqar uḥday-nni, yuṭal iteffeṭ ad yelḥeb di berra. Ass-nni, luqbent yimddukkal-is, nnan-as:

“ruḥ akin kečč ur tesḥiḍ ara imawlan si lexla i k-id yeṭmeḥ baba-k”; iruḥ uḥday-nni yettru ar mi d axxam, yesteḡsa yemma-s, yenna-as: “luqben-iyi warrac di berra, nnan-iyi-d yemma-k si lexla i tt-id yeṭmeḥ baba-k”. Tenna-as: “d tiḥila, tesḥiḍ imawlan, tesḥiḍ yiwen n xal-k”. Tenna-as: “mi da tameddit inni-as i baba-k awi-aneṭ ad nzer xali”.

Yekcem-d baba-s-nni, yenna-as, azekkayen ṭṭfen abrid ruḥen. Deg ubrid yentṭeq ṭur-s, tenna-as i mmi-s: “mi iniweḍ yer-dine; tinic-iyi-d, A yemma ḥku-yi-d taqsiḍt, dya awen-d-ḥkkuṭ tin i yiḍran”. Akken, akken, ar mi iwḍen yer uxxam-nni, tenteq i wat uxxam-nni, Tenna-asen: “ma aṭ-tessem i wudem Rebbi, si lbeḥḍ i d-nusa”. Kecmen ar uxxam-nni, sebben-asen imensi, ččan qqimen ar yiri n lkanun, Yenteq uqcic-nni ar yemma-s, yenna-s: “ḥkku-aṭ-d taḥkayt a yemma!”

Tebda la asen-ttḥekkud imiren amek i as-teḍra, ass mi tbeddel timellalin n tsekkurt s tmellalin n yizrem umbaḍ icuf uḥelliḍ nes. Akken, akken, imiren twerra-as-d

ticlemtin n yizerman, iwala-tent yewhem.γ Telddi-d tmurt tessebleε-iten, tejbed-it-id wetma-s-nni, ma d d tameɛttut-nni n gma-s, tetɛef-itt-id seg ucebbub, yeqqim-d deg yifassen-is.

Ma d nettat tessebleε-itt tmurt, acebbub-nni yuɣal d idles. Yuɣal yeɖleb-as smaḥ gma-s-nni, imiren εacen di lehna.

3)Qarquc yexlan εemmi-s

Ass mi yella weqrur d agujil, lsem-is Qerquc, lrebbat εemmi-s. Ass mi yebda yettimyur , yettimyur ctat akked-s. Mi yiweɖ d aḥday, sbaεtaε iseggasen di leεmer-is , Σemmi-s yenwa as-imud azgar ad t-iseεellef . Lfayda-s i netta, i Qerquc-nni, Qerquc yefraḥ xilla. Mi yiweɖ yer teksawt azgar-nni nes ad t-yawi anda yella leḥcic, Ma yella d tifunazin-nni ad tent-yawi ad tent yeqqen di rmel, Dayemen akken, azgar-nni iqebba, ma yella d tifunazin-nni ḍaεfent. Σemmi-s-nni yewhem di lamer n tfunazin-nni. Yesteqsa mmi-s n gama-s yef sebba n wannect-nni.

Qerquc yenna-as: “a Σemmi, agint ad ksenti!, ma yella d azgar-agi, lebda yettruḥu anda yella ugicur” .yenna-as uemmi-s-nni: “azekka d nekk ad iruḥen yer tkessawt”

Umbaεd yeqbel, yeḡḡa-t, iruḥ” . Mi yiweɖ yer teksawt, azgar-nni yerra yer ugicur-nni, Ma yella d tayuga-nni ruḥent qqiment di rmel. Yenna-as εemmi-s : « azekka ad truḥeɖ ad tezzenzeɖ lmal-agi di ssuq”, Qerquc iruḥ yer ssuq. Mi inessef abrid, yessiwel as-id- εemmi-s si tiyilt, Yenna-as: « balak a Qerquc, ayraḍ ha-ta-an yur-k ! » Qerquc yumen, yetɛef lmus. lqerrebb-d wezgar-nni yur-s, yewwet-it s lmus. Umbaεd yeqqim la yettru fella-as. Σemmi-s yefraḥ mi yezla azgar-nni. lmi yexdem akken baεmada, Qerquc yeqqi ad d-yerr ttar. Iruḥ imiren yezenz aksum-nni i uzegger, yiwi-d idrimen yuɣal-d. Yenna-as : « ɣer a εemmi, aḥal i d-iwiγ n yidrimen, kečč yur-k ktar-inu!”

Σemmi-s yumen, iruḥ uezla tifunazin-nni i sant. Yekkes-d aglim waḥd-s, aksum-nni kif kif. Iruḥ ad ten-yezenz, aksum i ugezzar-nni, ma d aglim-nni ugin ad t-ayen. Mi i d yuɣal Qerquc yenna-as: “a εemmi lukan i teḡḡiɖ aglim-agi ad yettraḥ, Ad t-tawiɖ ad t-tezzenzeɖ bih, bih”. Σemmi-s yumen, ass mi yexdem akken, iruḥ yiwi-t yer ssuq. lzan, tizizwa, la d-tezzin akk fell-as. Ansi i d-iεedda ad rewlent fell-as. Mi i d-yuɣal yenna-as i tmeɛttut-is: “ amek ad as-nexdem i lhem-agi?” .Tenna-as: “ awi-t yer tkaruct n weyzen, teqneɖ-t dina”.

Qerquc yesla-as, yeqbel yedda d εemmi-s, yelsa aberrus”, Mi yiweɖ yer tkaruct-nni n wayzen, yeqqen-it dina, lmiiren yiweɖ yer uxxam, yenna-as: “ḥemddulah, nertaḥ i lhem-is”. lεedda-d umyar akked d tmeɛttut-is d tilemzi.

Yenna-as umyar-nni: “acu i k-d-yiwin yer-da?”, yenna-as : “Qerquc d εemmi, Tuγ-yi d amyar kter-ik , tra aql-l uyaleγ d aɛuɛtaḥ, Ma tebyiɖ ad tuyaɛeɖ d ilemzi, fsi-yi-d, ad ak-qney, ad tuyaɛeɖ am nekk”, Umbaεd amyar-nni, yefsi-as-d i Qerquc, lmiiren yeqqen amyar-nni deg umkan nes. Yuɣal yer uxxam, yiwi tameɛttut-nni n umyar-nni. Mi yiweɖ yyessawel-as i εemmi-s/ “ aεemmi, ffeγ-d, iwiγ-d tameɛttut xir n tadin nekk!” lmiiren εemmi-s-nni yezεef.

Azekkayen, yiwi-t ad t-izelli yer lebḥer,yesla-as. Yeqbel, yelsa ABERNUS, yiwi-t. Mi yiweɖ ttnasfa n ubrid, ufan ameksa, yettemcabi-as i Qerquc. Mi yiweɖ yur-s, Qerquc yesmeεraq yettru, Yenteq umeksa-nni, Yenna-as : « fuyef tettruɖ?”

Yenna-as : « d εemmi i yebyan ad iyi-zweğ, nekk ur byiy ara”. Ameksa-nni iyil d ssah, Yenna-as : « awi-d Abernus-agi ad ruhey deg umkan-ik”. Qerquc yeqbel; mi i d-yiwed εemmi-s yer lebher, tuy yeyli-d tllam, ldegger ameksa-nni yer lebhar, iyil d Qerquc, yuyal-d yer uxxam yefrah. Azekkayen sbah ; Qerquc yuyal-d yiwi-d lmal n umeksa-nni akked-a. Yebda yessawal : « a εemmi !, hekker açal n wactal i d-iwiγ ! » Umbaεd tameṭṭut-nni n εemmi-s tyil d ssah. Tenna-as i urgaz nes : « a yargaz ilq ad nruh akken ad d-nawi xilla ! » ,

Σemmi-s yeqbel, ruhen, mi iwden yer lebher-nni, Yenna-as Qerquc : “a εemmi, mačči tura, acemaka ma ad d-yeyli tllam, Ad d-therred xilla”, Yenna-as : « wagi d rray, ad neṭṭes yer tterf-ai”. Yenna-as i tmeṭṭut-is : « Qerquc ad yetṭes d amezwaru, nekkni deffir-s, Netta mi i d-tiwed lmuja ad tt-tawi, ad as-nertah”. Mi i d-yeyli yid, ibeddel amekkan, yebεed i lebhar. Mi i d-tewwet lmuja, tiwi εemmi-s-nni, mi i d-yuki yufa-d iman-is di lebhar Yebda yettuṣaf, yessawal ad t-id yessemnee, lameεna yugi. Yenna-as i tmeṭṭut n εemmi-s: “a nanna am yeqqar lhu-d εawen-iyi-d, ad d-nher xilla”. Tameṭṭut tyil d ssah, truh, ; nettat akked εemmi-s yerqen.

Teqqim-d teqjunt, yenya-tt.Yuyal-d yer uxxam, yertah i εemmi-s.

ذكرت الراوية هذا التعليق:

“Win yeyzan tasraft i gma-s, ad iqis ma ad d-yaski deg-s”.

4) Sin watmaten

Llan zik sin watmaten, Yiwen yesεa zher; Wayed ur yesεi ara. Ass-nni xedmen tibhirt. Umbaεd tibhirt n wadin yesεan akken zher, kul ma tettnerni. Ma d tadin n wayed-nni, kul ma tettdubu. Ass-nni yennuy akked gma-s-nni, Yenna-s : « acyyer akka, ? mi giγ aman i tebhirt inu ad tekred deg yid, ad tared tirigwa-nni i tebhirt-nni nekk”. Umbaεd wadin yesεan akken zher yexleε.Yenna-as : « muhal xedmey-ak akka nekkini!” . Yenna-as: “ma ur iyi-tumineḍ ara, kker-d εas-itt”. Umbaεd azekkayen, ar mi d yid, iruh iεus. Ass mi iεus, yusa-d umγar . La isessaw tibhirt-nni n wina akken yesεan zher. Ar mi iruh γur-s, Yenna-as : « d acu-k akka a lxelq-agi,?”

Yenṭeq umγar-nni, Yenna-as : « ekkini d zher n gma-k, netta yetṭes, Nekk xeddmey fell-as”, umbaεd yexleε. Ass mi idil tibhirt-nni nes, Yufa dayen amγar-nni dayen , yetṭes.

Yenṭeq yenna-as : « d acu-k a lxelq-agi?” . Yenṭeq umγar-nni ,yenna-as : « nekkini d zher-ik”; Yuγal yetṭes.Umbaεd aḥday-nni meskin, yenna-as : « ahlil ziy zher-iw yetṭes” . Ar mi d azekkayen yekker-d sbah, lruh yer gma-s-nni, yenna-as : « smeḥ-iyi a xuya, ziy mačči d keččini, d zher-ik i ixeddmen fell-ak, ma d nekkini zher-inu yetṭes.”; yenna-as : « lameεna ass-agi, ad ruhey ala ma uffiy-d zher-iw”.

Umbaεd iruh, la ileεḥḥu, la ileḥḥu, Yufa-d ixerfiyen ṭagen, qebban, Yufa amγar iεus-iten, Yesteqsa-t: “n wi iten ilan, ixerfiyen-agi?” .yenna-as : « n gma-k, nekkini d zher-is”.

Ikemmel i ubrid, la ileḥḥu, Yufa dayen ixerfiyen meččen si dεafa, Yufa amγar i ten-iεusen yetṭes.γ . Yaεqel imiren d ixerfiyen nes. Yenna-as : « mazl zher- inu yetṭes ».

Ikemmel i ubrid.. Yufa dayen iyuzḍ widin n gma-s-nni qebban, zher nes yuki. Ar mi yiweḍ ar widin nes , yufa-ten qrib ad mmten. Zher-nni nes yetṭes.yenna-as : « mazal zher inu yetṭes!”; ikemmel abrid, ar mi yiweḍ yer tiyilt. Yezra madden ad d-ttagmen amn .Yuli γur-sen, yekcem ad isu. Yufa dayen asrij nes tiqutirt kan. Ur yeswi ara akk.. Yenna-as :” mazal zher-inu yetṭes”, Akken, ikemmel i ubrid,

Yezra taddert, yerra yer dina. Yufa tajmayeit n lyaci la ttmeslayen akked selṭan, ad asen-yeqqar: “yur- i taqcict”. Win ad d-yinin isem-is, ad as-tt-muddey Yernu ad t-γnuγ”. Nitni yiwen ur tt-yessin ara. Kul yiwen amek i d-yeqqar. Yiwen ur tt-id-yufi ara. Yeqqim-d wadin aken ur nesεi ara zher, Yekcem yer selṭan-nni, Umbaεd yenna-as : « ma tesneḍ isem-is i teḥdayt-agi inu?”, Yenteq uḥday-nni, yenna-as : « cuft lεin mesdud “.Netta aḥday-nni meskin, yenna-as-d af teḥdayt-nni, bellik isud”.

Umbaεd s taεrabt, yenna-as-d: “cuft lεin mesdud!”. Selṭan-nni, ziyeen isema l teqcict-nni nes “mesdud”. Iyil yufa-tt-id. Umbaεd, yenna-as i uḥday-nni : « keččini i tt-id-yufan , D kečč ad tt-yawin». Umbaεd imud-as taqcict-nni, ikemmel yeγna-t. Yenteq uḥday-nni deg wul nes, yenna-as : «Waqila tura yuki zher inu”. Umbaεd yuγal-d ar taddert nsen. lεedda-d ansi i d-iεedda tikkelt tazwara. lεedda-d af usariγ nni, yufa-d zher-is yuki. Yeswa ar mi yerwa akked teqcict-nni i d-yiwi akken. Ikemmel abrid. Yufa-d iyuzḍ-nni nes qebban, zher-nni yuki; Kemmlen abrid, Yufa ixerfiyen-nni qebban, zher-nni yuki. Ar mi yiweḍ yer uxxam nsen; Enna-as: “ ar mi d tura i yuki zher inu” . Yefraḥ aṭas, aṭas. Azekkayen, iruḥ ar tebhirtnn- nes, yufa-tt xir n tadin n gma-s-nni. Zher nes yuki la ixeddem.

Umbaεd iga tameγra, yezweγ akked teqcict-nni i d-yiwi akken. Umbaud εacen d imerkantiyen, xir n gma-s-nni

“ Win yesεan zher, tenna yemma-s yeεmer”:

ذكرت الراوية هذا المثل

5) Tanagilt ula iyiγden taqetṭiḍt uqerru n umcic.

Tella yiwet n tmeṭṭut, tesε snat n teqcicin. Yiwet d yelli-s, tayed d tarbibt-is. Ihi tameṭṭut-nni, tḥemmel kan yelli-s-nni. Tettledhi kan deg-s. Ma d tarbibt-nni, tettara-tt kan i cγel. Kan akken, ar mi i d-yiweḍ lawan gid ad zewγent. Tameṭṭut-nni imi tekreh tarbibt-nni, Tiwi yelli-s as tehder wahd-s, As-twerri amek ad texdem deg uxxam-is. Dya tenteq tenna-as: “a yelli am-iniy awal d wina kan ad tebεeḍ, ihi semḥes-d, Tanagilt ula iyiγden taqetṭiḍt uqerru n umcic. Tesla-d awal-agi terbibt-nni, tefhem-it.. Ass mi tekcem kul yiwet axxam-is, Tebya tmeṭṭut-nni ad tessefqed axxam n yelli-s-nni. Truḥ ihi tezwar ar uxxam n yelli-s-nni. Tufa-tt teqqim, tenna-as: “ruḥ a yelli agem-iyi-d amn ad sweγ”. Truḥ teḥdayt-nni as-d-agem si tala. Mi teffey, tekker tmeṭṭut-nni la tettqelib axxam-nni, Tufa tga iqerra n yimcac daxeel n teqdirt, Tanagilt iyiγden s ddaw ilemsar. Tezεef tmeṭṭut-nni. Tarfed iman-is, truḥ yer uxxam n terbibt-nni.

Ass mi tiweḍ tefraḥ yis-s terbibt-nni. Tesyim-itt, tga-as-d lqut. Tenteq tmeṭṭut-nni, tenna-as: “ ruḥ a yelli awi-yi-d aman sit ala!”, Tekker fell-as tḥdayt-nni, terfed tacmuxt, Tettetdu d abrid yer tala. Ma d tameṭṭut-nni tesbed iman-is la tettqelib axxam-nni. Dya tufa teččur taqdirt n wuren, tcid-itt, Tayed n uksum yeqquren, tejmeε-it.

Tefraḥ tmeṭṭut-nni s terbibt-nni nes. Ma d yelli-s-nni, tsellem-itt, mi i tufa ur temεin ara.

6) Sebεa n tullas d tmeṭṭut n baba-tsent.

Yella, yiwet n tikkelt, yiwen yesεa sebεa n tullas. Temmut, yemma-tsent, yiwi-d tayed n tmeṭṭut. Ihi, ass mi i d-tekcem yer uxxam-nni, ur tḥemmel ara tirbibin-is. Kul ass tettaf-asent-id sebba. Dya yiwen wass ruḥent ad sirdent taḍuḍt deg wasif. Tenteq yer baba-tsent tenna-as: “yess-ik-agi ilaq ad ffyent seg uxxam, εlaxaṭer ur yemεin ara ccγel nsent, dayen ur tent-nettqidi ara s lεic”, yuγ lḥal, ass-nni yuγ-d

aksum. Uyalent-d tulles-nni seg wasif, lwđent, rret i yimensi. Mi yebba, ČČan akk, yugar lıxir. Yenteq urgaz-nni : « ha-t-a yugar lıxir ! » ; Terra-as : « nniy-ak nitenti ney nekkini deg uxxam-agi ». Azekkayen, yenna urgaz i yessi-s-nni : « iyamt a yessi, Ass-agi ad nruḥ ad d-nzer jedd nwent ad ıgar tameyra i mmi-s!”, Ten̄eq tmejt̄tuḥt-nni: “amek ad nruḥ yer tmeıyra melba ma n̄elleq sdaq!”, Terra-asent tmejt̄tut-nni n baba-tsen: “ ad awent-id-sutrey yer lıgiran”; Truḥ yer lıgiran, tessuter-d sdaq-nni, tiwi-asent-t-id. Bdant la sewjadent iman nsent. Ten̄eq tmejt̄tut-nni s tufra yer baba-tsent:” ilaq ad d-uıaleḍ s sdaq-a!”, lhi, ffıyent akk seg uxxam, aḍellaε, aḍelaε yef uqerru nsent. Yezwar-ıtent baba-tsen-nni. La leḥḥun, laleḥḥun, ar mi i d-iwđent yer yiwet n tesraft. Yenteq yur-sent baba-tsent: “tura ilaq ad tadremt tasraft-agi, yiwet s yiwet, Kksem-id icejt̄ıden-agi ijdiden akken ur ttamsen ara, mi tiwđemt yer lqaε awent-id zellıy kullec”. Ad rnuı yur-kent. Bdant tmeqqrantin-nni la tteksent, ttadrent, yiwet yiwet ḥr tesraft-nni. Akken, akken, ar mi i d-tiwed nnuba n tıtt̄taḥt-nni. Mi i s-tfaq i baba-s-nni, xaḥer ur sent-id yehdira ara yef jeddi-tsent. lmi akken, tenna i baba-s: “ ddewwer akin ad kksey icejt̄ıden-iw, nekk sedḥey-k”,

lhi, akken kan yezzi aqerru-isakkin, terfed lqecnni d sdeq-nni, Tessegrurej iḍellaεen-nni, terra iman-is deg tesraft-nni. lmi i d-yerra lbal-is baba-s-nni, yenteq yur-s: “ a yelli arr-ıyi-d sdaq n madden, amek ad ten-wajbay? Amek asen-rrey swal nsen?”, Terra-as: “l madden ak-d-yinin, tzellıd yessi-k yef tmejt̄tut-ık, amek ad asen-tarred?, Tura imi iy-thuned, ur tellıd d baba-tney, ur nelli d yessi-k”, teḡḡa-t. Kecment akk dixel n lıyar-nni, s̄eddant ussan ar mi i sent-yekfa lqut. lhi setfent iman nsent, ta yef ta akken ad tali wetma-tsent-nni.

Tebda la tleḥḥu, la tleḥḥu, ar mi tiwed yer uxxam n teryel, T̄εus dina ar mi teffey ar syada. Truḥ imiren tekcem, terfed lqut annect i wumi tezmer, tuıal-d ar yesma-s-nni. Ččant lqut-nni, ar mi yekfa, dayen tuıal tıtt̄taḥt-nni yer uxxam-nni. Kan akken, ar mi d ass gid i tt-tet̄tef teryel-nni. Tejmeε-ıtt, tuıal txeddem fell-as.

T̄εet̄tel yef yesma-s-nni. Dıya yiwen wass, tenna-as i teryel-nni: “ıya-d a yemma jidda, am d-anıy”, Nettat tuıy thegga taseḍlet n zzit ad tuzag yef tmest. Imiren mi d tessers teryel aqerru-is yef yicimi n teḥdayt-nni, Tina tarfed-d taseḍlet-nni, tesmar-as zzit-nni dixel n umezzuı nes. Dıya temmut teryel-nni din din. Tekker fell-as la tettazl ar mi d tasraft-nni. Tessuli-d yesma-s-nni, tiwi-tent yer uxxam-nni n teryel. Segment akk axxam-nni, uyalent t̄εıcint dina. Akken, akken, ar mi d yiwen wass, εeddan-d seb̄εa n t̄elba, ssuturen zzit. Mi i d-iwđen yer uxxam-nni anda llant tulles-nni, tenna-asen tıtt̄taḥt-nni: “ma ay-tayem ad ngar axxam?”; lhi uıen-tent, taḥt̄taḥt i uḥt̄taḥ, tameqqrant i umeqqrant.

نذكر هنا تعليق الراوية "مرقوشة":

« Terra kan l̄ar tmejt̄tut n baba-tsent-nni, ha-ta-a tura zewḡent, ggerzent »

7) Mmi-s n taḡalt

Yella yiwen d mmi-s n taḡalt, yeggan deg uqenddur, ileḥḥu deg uqenddur. Ass-nni yella yiwen nselt̄an Yenna i lıyaci nes: “win ad d-yett̄fen ayrad-ına, nekk ad ḥekmey sbah, Netta ad yehkem tameddit!” . Yerfed wadin afus-is deg tejmaȳıt. Yenna-as: d nekk ad t-id yett̄fen!”, lhi yenna-asen: “ansi i yett̄εeddi uırad-a?” Nnan-as: “yett̄εeddi seg lıghaina akkin”; lruḥ yekker fell-as, īedda si lıgha-nni tayed. lruḥ ad d-yett̄ef ayrad-nni. lıullef abrid imugger-ıt. lhi tella yiwet n teḡra, Netta yiwi yid-s taqrıst n sikra. Imiren yebada yettazal-d yur-s. Yezwar uqcic-nni, yulli yef tceḡḡurt-nni, Mi i d-yiwed uırad-nni, yebda yettzehir,

Yenna-as imiren wadi: “telluḡeḡ, ax, ttef!”, Izelli-as-d taqrist-nnni. Yettes, yennesraε uyrad-nni. Ass mi yennesraε, amek ad yexdem ihi? Yeddem-d ad t-yeččuku s uεemmud, Yenna-as: “terriḡ iman-ik temmuted” Akken, akken, ass mi ye”ra yennesraε, lbub-it-id yiwi-t-id yer tejmayeit-nni. Ass mi i t-id-yessiweḡ yer taddert-nni

Ihi, at taddert-nni ḡlin ḡef uyrad-nni s izehiḡen . Wa yečča-as gma-s, wa yečča-as baba-s, kul yiwen d acu i s-yečča. Ma d netta yefka-as selṭan-nni axxam. Yebda la iḡekkem. Ayrad-nni, yedduqes-d seg yizahiḡen-nni, yarwel.

Sawlen-as-d i wadin: « lḡu ha-t-an yerwel! », Yenna-asen: “nekk ma ḡareḡ deg-wen, ttefḡ-awen-d ayrad seg umezzuḡ, Yerna ad tḡewwisem ad tfahmem!” ihi, ass-nni iεuyyer yiwen n selṭan wayeḡ selṭan-nni , Yenna-as: “ḡileḡ anwa i tnusbeḡ akka, tnusbeḡ mmi-s n taḡalt!”;

Selṭan-nni mi yiweḡ yer uxxam yekker; Yenna-as: “I yellan, i yellan”, Netta lkuraḡ yella yer mmi-s-nni n taḡalt. Yenna-as: “tura ad testenyiḡ ad nexdem yid-s lgira!”

Yenna-as: “amek ad nestenyi?”, Yenna-as: “ḡef uεayyer-agi i yiεuyyer! Ad nexdem lgira yid-s” . Yestenyas-as lgira-nni, Ihi amek asen-yexdem! Iεiyen-as amkan n lgira, deg yiwen n umkan, Kulec yella deg-s: tikerwac, akalitus, Lεeskar-nni mεeyyanen ad naḡen lḡiha-yagi; Netta iεedda-d si lḡiha-nni tayeḡ . Lεeskar-nni kan-d syen. Ass mi d-kan syen wadin yesεa aεawdiw. S leqdra n Rebbi, yettaḡl am lebraḡ.

Wadin, aken ur t-tḡazan ara icaggen, Yexdem akka ,ḡef wallen-is إشارة هنا إلى رفع اليد

نحو الوجه لحماية العينين . Ihi yettaḡal-d s uεawdiw-nni. Netta s leqdra n Rebbi dayen, mi yettaḡal akken. As-yeg akka i tceḡḡurt-nni dḡa ad teḡli. Akken, akken, ar mi i d-yiweḡ yer lεaskar-nni, Widin wahmen, nnan : “ aw, wagi, wagi yekfa-d akk amalu-agi waḡd-s! Anwa ad t-yewten ulac, anwa ad t-yewten ulac !”, Yiweḡ-d ḡur-sen lḡasul,

Yenna-asen: “ ssarsem akk leslaḡ nwen, kksem akk iseḡbaḡen nwen, Ad ten-tawim akk ḡef uqerru! Ihi, yiwi-d iεawdiwen-nni, lεeskar-nni iseḡbaḡen ḡef uqerru. Yezwar-iten-d, yenna-as i selṭan-nni: “tura anwa i d mmi-s n taḡalt? Nekk neḡ d netta i d mmi-s n taḡalt”.

Tiḡkayin ḡef lehwayec

1) Tameṡṡut d uyrad

Tella zik yiwet n tmeṡṡut tezweḡ. Imiren tettnaḡ akked wat uxxam. Ihi terriḡwet-d akken deg yiḡ, La tleḡḡu, la tleḡḡu, ar mi tiwec yer yiwet n lyaba; Teqqim tettru, tettru! Yufa-tt-id uyred, Yenn-as:” “acu i kem yuḡen akka a lexliqa?” Tenn-asa: “ riḡewteḡ-d, ḡwin-iyi-d akken deg yiḡ-agi!”, Dḡa yenn-as: “ aniyer la tettuduḡ akka ? » ; Tenna-as : « ḡer uxxam n baba, yernu yebεed »

Tḡarek-d tasa n uyrad-nni; Yenna-as: “rkkeb-d fell-l ad akem-siwḡey!”, Ihi tefraḡ teḡdayt-nni, tkfa fell-as leybina. Tarkkeb ḡef uyrad-nni. Leḡḡen, leḡḡun, akken deg yiḡ-nni. Ar mi i d-iwḡen yer uxxam n teqcict-nni; Tersa teqcict-nni, tcekker ayrad-nni. Tekcem imiren yer uxxam. Xelεen awt taddert-nni. Nnan-as: “ ayḡer akka, d acu yeḡran”. Teḡka-asen-d amek i s-teḡra. Nnan-as: “amek i d-uḡaleḡ waḡd-m!” Ayrad tuḡ urεad iruḡ. Yeqqim deg berra ,yetḡhessis. Terra-asen teqcict-nni: “ ur d-usiy ara waḡd-i!” . Tenna-asen: “isiweḡ-iyi-d yiwen n urgaz lεali, lameεna nnef-is yettraḡ”

Dya imiren ayrad-nni, yesla-d. Iyađ-it lhal iruḥ. Akken, akken, ar mi d yiwen wass, Truḥ taqcict-nni ad d-tezdem. Iruḥ-d uyrad-nni idfer-itt-id.

Netta seg wassen yella yettɛasa-tt. Dya ihi iruḥ ḡur-s. Yenna-as: “teẓriđ tanyirt-agi inu!”. Tenna-as: “ayyer?”; Yenn-as: “rfed-d taqabact-nni nem, tewteđ-iyi-d di tlemmast”, Tenna-as: “d lmuḥal!, kečč txedmeđ-iyi ayen yelhan, nekk ad ak-bduy anyir”, Yenna-as: “nniḡ-am-d wwet tessusmeđ!” Tenna-as: “ur zmirey ara ad tt-xedmeḡ!” Yenna-as: “wwet-d ney ad akem-ččey!” .lhi taqcict-nni tewhem!”

Tettɛf-d taqabact-nni, tewwet-it di tlemmast n unyir. Iruḥ uyrad-nni yettquṭur akk d idamen. Akken, akken, ttɛddin wussan. Taqcict tettruḥu ad tezdem. Kul ass yettmagar-itt-id uyrad-nni.yeqqar-as: “ma yehla lḡert-agi ney mazal!”, As-tini :” mazal ur yehli ara!”, Kan akken, ar mi d yiwen was, Yenna-as: “yehla lḡerḡ ney mazal?”, Tenna-as : « yehla ». Yenna-as : « ihi a lexiqa, ma tecfiđ deg ayen tenniđ, ass mi i kem-d-siwdey ḡer uxxam n baba-m?” , yenna-as: “tcfiđ ass mi i sen-tenniđ i yimawlan-im, nnefs-is yettraḡ!”, dya taqcict-nni, tettɛf-itt lfeqɛa. Yenna-as: “lḡerḡ jerḡen ḡellun, imeslayen qqazen terrun.” . Yenna-as: “imeslayen-nni i d-tenniđ mazal qqazen deg-i, ugin ad ḡlun, tura ad akem-ččey!”

dya yemmeḡ fella-s yečča-tt.

2) Izem, ilef, izrem d bu sin yiḡaren

Yiwet n tikkelt, tella tesraft. yeḡli ḡur-s yizem , yeḡli yizrem, yeḡli yilef, yeḡli lɛebd. Ass nni iɛedd-ad umsebrid, iwala-ten. Yenna-asen: “wellah, ad ten-ɛiwney, ad ten-id selkey, lxiṛ yelha.” Iḡeggar amrar. Yejbbed-d yedda-d yizem d amezwaru. Izrem-nni, yewhem mi i d-yufa d lɛebd i t-id-iselken. Yenna-as: “ɛuhdey-k s Rebbi, ur ak-xdimey kra, ha-t-a cɛer-iw, Anda tenneḡraseđ ḡegger-it di lkanun ad k-if awdey” . Yerra iḡeggar amrar-nni, yedda-d yilef. Yenna-as: “ɛuhdey-k s Rebbi, ur ak-xdimey kra, ha-t-a cɛer-inu, Anda tenneḡraseđ ḡegger-it di lkanun ad k-if awdey” Ikemmel iḡeggar amra-nni, yuli-d yizrem. Yenna-as: “ɛuhdey-k s Rebbi, ur ak-xdimey kra, ha-tt-a tselest-inu, Anda tenneḡraseđ ḡegger-it di lkanun ad k-if awdey”. Yenna-as: “balak du sin-ag iḡarren ! , wagi ḡader iman-ik seg-s. »

Yenna-as: “amek wigad-agi akk ksey-ten-d, wagi ad t-ḡḡey,! Wellah ad t-id kksey”, iḡeggar amrar-nni, yedda-d lɛebd-nni. Yenna-as: “nekkini sɛiḡ lfeṭṭa, ass mi ad teḡwiḡeđ as-d ḡur-l”. Yenna-as: “ass ma yebyu Rebbi”. Akken, akken, ar mi d yiwet n teswiɛt, lmumen-nni yettɛf-it laz,

Ur yesɛi ara acu ara ad-yečč. Yekker fell-as iḡeggar cɛar-nni n yizem. Yusa-d, yenna-as: “acu i k-yuḡen?” Yenna-as: “ayen yellan i yellan, ha-t-an yettɛf-iyi llaz, neḡrasey”, Yenna-as: “tura ad tɛddi rekba iluḡman, tiwi-d lqut, neɛma d yirden,

Nekk ad wtey gar-asen ad fɛefɛen, kečč rfed ayen taḡwaḡeđ. lhi, tɛdda-d rekba-nni n iluḡman. Izem-nni yekcem gar-asen. Kul yiwen anda yiweđ. Wadin yerfed, annect yeḡwaḡ n nneɛma. Akken, akken, telḡa teswiɛt. Yebya ad yekrez, ad yezreɛ irden-nni. Amek ad yexdem?, iga cɛer-nni n yilef di lkanun. Yusa-d yilef d warraw-is. Yenna-as: “acu i k-yuḡen?”.Yenna-as : “sɛiḡ tayerza, ur zmirey ara ad d-awiḡ amsuḡer”

Yekker yilef-nni iwehha i warraw-is.s kra yellan kerzent. Netta yezreɛ imiren irden-nni nes. lhi, akken, akken yiwen wass, yiwi-t-id ubrid ḡer wadin i d-yekkes si tesraft-nni. Iruḥ ḡur-s; wadin yesɛa swal. Mi yiweđ ḡur-s, yexdem amek yexdem; Yerra-d swal-nni yeḡ wadin. Imiren icetka fell-as, yenna-as: “yuker-iyi”, lwin-t ar lḡebs, ass mi yekcem lḡebs-nni; Imekta-d taslest-nni n yizrem, iga-tt di lkanun. Iruḥ yizrem-nni ḡer lḡebs-nni, yenna-as: “acu i k-yuḡen a yamexluq?”. Yenna-as: “i yellan , i

yellan, ay xedmey, ay xedmey! Ha-t-an lsebd-nni bu sin idaren i d-selkkey, muqel acu i yi-yexdem, yessehsele-yi". Iruh yizrem-nni, yenned i mmi-s n selṭan i iḥekkmen lḥebs-nni. Iḥar anwa ad t-id-iselken, iruh yer umyar azemnni, Yenna-as: "ur tesḥid anwa ak-id-iselken, ala wina yellan di lḥebs", lceyyaε yiwi-d wadin yellan akken di lḥebs. Yenna-as kan sin n lehdu i yizrem-nni, Yenser-d i temgerdt-nni n mmi-s n selṭan. Dya imiren, yuḡal yeffey-d si lḥebs-nni.

Yuḡal yettawwan selṭan-nni

تعليق الراوية " مرقوشة".

"Lexdeε mi ara d-ya, yettas-d seg tanada (imawlan)"

4) Aεeqqa ujilban

Tella yiwet zik, ur tesεi ara dderya. Ass mi teqqim la tfaren tajilbant. Ten!eq tenna-as: " mennay di Rebbi ad iyi-d-yefk dderya, a lukan d aεeqqa ujilban" ihi yeṭeq-d uεeqq-nni: " aql-l ihi, nekk d mmi-m!". Tewhem ansi i d-yekka wawal-nni Tenna: " nekk a mmi ur sεiy ara dderya!". Yenna-as: "aql-l d nekk i d mmi-m!". Tenna-as: " amek akka?". Yenna-as: " nekk d mmi-m s lqedra n Rebbi"

Dya teqbel, tenna-as: "ihi tura seg mi akka ad k-ciyeεy . Ad tawid lqut i baba-k, ha-t-ak deg lexla". Mi yiweḍ yer lexla-nni, yufa baba-s-nni la ixeddem tamurt. Yenṭeq yur-s yenna-as: "a baba, a baba!". Win yugi ad d-yerr awal. lεawed yessawel, isud-d yur-s urgaz-nni; yenna-as: "nekk ur sεiy ara dderya". Yenna-as: " d nekk ad yuḡalen d mmi-k", Yenna-as urgaz-nni: " amek akka?". Yenna-as: " s lqedra n Rebbi, tella yemma al tferru deg uεemmur-nni n ujilban, Dya tmenna-yi yer Rebbi, dya tura yefka-yi-d Rebbi". Ihi yeḡḡa lqut-nni.. Mi kfan yuḡal-d yid-s yer uxxam. Ihi yuḡal yettawi-as-d lqut, iqeddec fell-asen.

Timsirin

1)Tamsirt n selṭan d yelli-s.

Yemma-s twerra-as ad texdem bezzaf n lecyal.Ma d baba-s yugi-as, yeqqar-as: "yelli ur txeddem ara", Ass mi tezweḡ yecreḍ baba-s ur txeddem kra. Lameεna yemma-s ur as-thesses ara. Twerra i yelli-s amek ad texdem akk. Ass mi tiweḍ yer uxxam-is, tufa d ayen i s-twerra yemma-s i tt-iselken.

« **Dya tufa belli ssenεa n ufus ut tkeffu** ».

2)Tamsirt n yizgaren.

Tlata n yizgaren : amellal, azeggay, aberkan. Mi ddukklen , iḥar uyrad amek ad ten-yečč! Iruh yur-s wuccen yenna-as: "ak-werriy yiwet n lεefasa, lameuna ad nebḍu ! »;Yeqbel. Iruh wuccen-nni yer sin-nni azeggay d uberkan , yenna-asen: "

Baɛdet ʔef umellal-nni xaʔter icemt-iken, ur d-tettbanem ara ma ad yilli yid-wen, .
baɛden fell-as yemmečč.

Yuʔal ʔer uzeggay-nni yenna-as: “baɛeb ʔef uberkan-ina, icemt-ik, yeqqar-as yif-ik!”,
Yeğğa-t yemmečč. Armi i d-yeqqim waħd-s uzeggay-nni, yenna-as: **“fkiʔ afus ʔef
watmaten-iw, tura griʔ-d waħd-i, ʔriʔ d acu la yettrağun!”**

3)Tamsirt n wuccen

Uccen yeqqim yettrağun tiqedɛin n lmal, n wactal. Kul ma ad d-tæeddi yiwet, yeqqar-
as ar d-tas tayed xir-is. Ihi, mi tæedda ta as-yinni teɖɛef; Mi tæedda tayed as-yinni tagi
muqqret, Mi tæedda tayed iɛaf-itt, Kan akken ar mi i d-yeyli yiɖ. Ur yufi ula d yiwet. Xas
akken uccen ur yettwaklaw ara ,

Lameɛna : **“tɛmeɛ ur yesɛi nfeɛ”**.

4) Tamsirt n lbaz.

Agellid yesɛa leɖyur, iɛac deg lehwa netta d tmeɛttut-is. Tusa-d yiwet n settut
tenna-as: “ ma yella iğemmel-ikem urgaz-im, am-d-yexdem taceɛiɖt s rric n leɖyur”,
tenna-as i urgaz-is. Yessawel akk i leɖyur-nni, yekkes-asen akk rric nsen.

Yeqqim-d ħaca lbaz, ueqqim sebaɛyam akken i d-iban. Umbaɛd yemlil d ugellid-nni,
yesteqsa-t: ayɣer ur d-yusi ara. Yerra-as lbaz-nni, yenna-as: “ tuʔ-iyi la ttxemmimeʔ
ʔef tlata leħwayeğ: Timɛzin ugarent irden, ussan ugaren uɖan, tilawin ugarent
irgazen ! » Yenna-s lbaz-nni: “sefhem-iyi-d!”,

Yerra-as: **“yir irden uɣalen d timɛzin, ussan n tziri uɣalen d ussan, yir irgazen
uɣalen d tilawin!!”**.

Dɣa imiren yekker yeħwi tameɛttut-is.

5)Tamsirt n bu Σemran

Iruħ bu Σemran ʔer ssuq. Yenfeq-d yuʔ-d aksum. Yenna-as- i tmeɛttut-is: “eg-it
akk ad yebb”. Mi yebba yessawel akk i warraw-is. Ttæeddin yiwen, yiwen ttrafaden si
daxel n uqdir-nni akken yeħma. Yal yiwen ad iger afus-is, ad yerfed lħağa. Yal yiwen
ad yery ur d-yerfid lħağa imeɛnen. Mi ld-tiweɖ nnuba n umejtuħ-nni deg-sen,
Yettarfad ar mi i d-yekes lħağa imeɛnen. Xas akken tečča-t tmeɛt.

Yenna-asen baba-tsen-nni : **« win yeryan ad yery ʔef ayen yebya, timest tečča,
tečča, xersum ad d-yawi ayen yebya ur yettwexxir ara. »**

6)Tmsirt n bu sebaɛa tullas

Yiwen yesɛa sebaɛa n tulles. Iɖ kammel ad ilint ttrunt. lħar amek ad asent-yexdem.
Dɣa yiwi-asent-id aqerwil n lmelħ. Uɣalent iɖ kammel nitenti tsumunt deg-s. Ar mi d

azekkayen iruḥ yer ssuq. Yenna-as : « ahda-k ad d-awiy aqerwil n temẓin, i wid ur nessin Rebbi”, tḥfen yimssewqen-nni aεekkaz deg-s, as-qqren: “ma d lḥeq yella win uf nessin Rebbi!”, Yenna-asen: “yella”. Yenna-asen: “aqrur ma yettru, ur yessin ara Rebbi”, Yenteq yiwen deg-sen yenna-as: “a win yufan sebεa n tullas, deg wazal ad leqdent azemmur, deg yiḍ ad yesseḥmu fell-asen”. Dya imiren yefhem, yesnefk-itent.

جداول ترتيب حكايات المتن الحكائي

الحكايات الخرافية:

رقم الحكاية	عنوان الحكاية بالعربية	عنوان الحكاية بالقبائلية	السنة التي جمعت فيها	كيفية الجمع	ترتيبها	اسم الراوية
1	شجرة الوحوش	Tazwitt n lewḥuc	1992م	كتابتها بالحروف الامازيغية	ح خ 1	مرقوشة* ثهطالت*
2	صاحب الجبهة الذهبية	Bu twenza tawrayt	29 أكتوبر 1997م	كتابتها بالحروف العربية	ح خ 2	فتاة من آث بشير
3	أعمر! أعمر! يا أخي	εmer! a εmer! a gma	22 مارس 1996م	شفها ثم كتبتها بالحروف الامازيغية	ح خ 3	ثهطالت
4	يحي الثعبان	Dda Yehya izrem	1995م	بمسجل صوتي	ح خ 4	مرقوشة
5	الريبب وأخوه	Arbib d gma-s	1997م	بمسجل صوتي/وكتبتها بالحروف الامازيغية	ح خ 5	مرقوشة* ثهطالت*
6	صاحب تسعة وتسعين زينة	Bu tesεa utesεin zzin	1 نوفمبر 1997م	كتبت بالحروف العربية	ح خ 6	فتاة من آث بشير
7	الفقير وشجرة الزيتون العجيبة	Ameybun d tzemmurt n lqedra	1994م	كتبتها بالحروف الامازيغية	ح خ 7	مرقوشة* ثهطالت*
8	الفتاة التي طلبت حبة	Taḥdayt yebɣan aâeqqa n	1994م	كتبتها بالحروف الامازيغية	ح خ 8	مرقوشة

	برتقال	ččina			
9	لونجة بنت الغولة	Lunğa n teryel	1997م	مسجل صوتي كتبتها بالحروف الأمازيغية	ح خ 9 مرقوشة* ثعطالت*
10	عروبة	Šruba	1 نوفمبر 1997م	كتبت بالحروف العربية	ح خ 10 فتاة من آث بشير
11	قصة السلطان	Taqsiḍt n Seltan	1997م	كتبت بالحروف العربية	ح خ 11 فتاة من آث بشير
12	الأخت التي تسببت في نفي إخوانها السبعة	Tamenfit n Sebɛa watma	1996م 1997م	كتبتها بالحروف الأمازيغية بمسجل	ح خ 12 ثعطالت* مرقوشة*
13	بقرة اليتامى	Tafunast igujilen	1994م	كتبت بالحروف الأمازيغية	ح خ 13 مرقوشة
14	لونجة بنت الغولة والغول	Lunğa yelli-s n teryel d wayzen	1994م	مسجل صوتي	ح خ 14 مرقوشة
15	أحمد صاحب العاهة	Hmed bu tkercett	1995م	مسجل راديو كاسيت	ح خ 15 ثعطالت
16	سيلبونة	Silyuna	1994م	مسجل صوتي	ح خ 16 مرقوشة
17	عرق الحر	Tidi uḥerri	1994م	كتبت بالحروف العربية	ح خ 17 مرقوشة عن جارتها ثعلوانت، كتبتها ابنتها فتيحة.

ملاحظة: أين رمزنا بهذه العلامة (*) يعني هناك روايتين لنفس الحكاية، وقد تم تعديل مقاطعهما حسب منطق الحكاية ومساعدة الوالدة.

الحكايات الشعبية:

رقم الحكاية	عنوان الحكاية بالعربية	عنوان الحكاية بالأمازيغية	السنة التي جمعت فيها	كيفية الجمع	ترتيبها	اسم الراوية
1	حبة الفول	Aεeqqa n yibiw	1995م	بمسجل صوتي	ح ش 1	مرقوشة
2	زوجات الإخوة شريرات ذوات بيوض الثعبان	Tinegmatin sut tcemmatin, sut tmellalin n yizrem	1994م	كتبناها بالحروف الأمازيغية	ح ش 2	مرقوشة * ثعطالت *
3	قرقوش مفلس عمه	Qerquc yexlan εemmi-s	1995م	كتبناها بالحروف الأمازيغية	ح ش 3	مرقوشة
4	حكاية الأخوين	Taḥkayt s sin wetmaten	1997م	كتبت بالحروف العربية	ح ش 4	فتاة من آث بشير
5	قدر من رماد، قطعة لحم من رأس القط	Tanagilt n yiyiden , taqeddiḍt n uqerru n umcic	1994م	بمسجل صوتي	ح ش 5	مرقوشة
6	البنات السبع والرابية	Sebea n tullas d tmeṭṭut n baba-tsent	15 مارس 1996م	كتبناها بالحروف الأمازيغية	ح ش 6	ثعطالت
7	ابن الأرملة	Mmi-s n tağalt	1997م	بمسجل صوتي	ح ش 7	راو

الحكايات عن الحيوان:

رقم الحكاية	عنوان الحكاية بالعربية	عنوان الحكاية بالأمازيغية	السنة التي جمعت فيها	كيفية الجمع	ترتيبها	اسم الراوية
1	الأسد والمرأة	Ayrad d tmeɣɣut	1992م 1995م	كتبناها بالحروف الأمازيغية	ح 1	ثعطالت ثسعديث
2	الأسد، الثعبان، الفيل، وذو الرجلين	Izem, Izrem, illef d bu sin yidaren	1995م	كتبناها بالحروف الأمازيغية	ح 2	مرقوشة
3	حبة جلبان	Aεeqqa ujilban	1995م	بمسجل	ح 4	مرقوشة

الأقصوصات:

رقم الحكاية	عنوان الحكاية بالعربية	عنوان الحكاية بالأمازيغية	السنة التي جمعت فيها	كيفية الجمع	ترتيبها	اسم الراوية
1	أقصوصة السلطان وابنته	Tamsirt n Selṭan d yelli-s	1994م	كتابيا بالحروف الأمازيغية	أقص ₁	مرقوشة
2	أقصوصة الثيران الثلاثة	Tamsirt n tlata yizgren	1994م	كتابيا بالحروف الأمازيغية	أقص ₂	مرقوشة
3	أقصوصة الذئب	Tamsirt n wuccen	1994م	كتابيا بالحروف الأمازيغية	أقص ₃	مرقوشة
4	أقصوصة الصقر	Tamsirt n Lbaz	1994م	كتابيا بالحروف الأمازيغية	أقص ₄	مرقوشة
5	أقصوصة أبو عمران	Tamsirt n bu ɛemran	1994م	كتابيا بالحروف الأمازيغية	أقص ₅	مرقوشة
6	أقصوصة أب لسبع بنات	Tamsirt n bu seb3a tullas	1994م	كتابيا بالحروف الأمازيغية	أقص ₆	مرقوشة

الملاحق

ملحق بطاقات هوية الرواة

ملحق بطاقات هوية الرواة

ولاية تيزي وزو دائرة غنيفة (الكتابة السابقة للإسم واللقب)

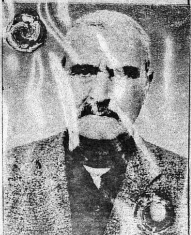
الإسم مقرا ني
اللقب فورالي
تاريخ الميلاد 1936/03/08

FOURALI Mokrani

ب تيزي غنيفة
الجنسية: جزائرية
السكنى حي مرقصو بلدية تيزي غنيفة ولاية تيزي وزو
علامات خصوصية لاشي
القائمة 1.75
إمضاء صاحبها
صدرت البطاقة في 2005/05/15

بضمه الأصبع اليسار

ب. بومبي



ولاية تيزي وزو دائرة تيزي غنيفة (الكتابة السابقة للإسم واللقب)

الإسم ورديسة
اللقب فورالي
تاريخ الميلاد 1948/01/28

BOUZBOUDJA Ordia
Ep/FOURALI Ali

ب تيزي غنيفة
الجنسية: جزائرية
السكنى قرية عديلة بلدية تيزي غنيفة ولاية تيزي وزو
علامات خصوصية لاشي
القائمة 1.60
إمضاء صاحبها
صدرت البطاقة في 2004/06/29

بضمه الأصبع اليسار

ب. بومبي



ملحق الخرائط

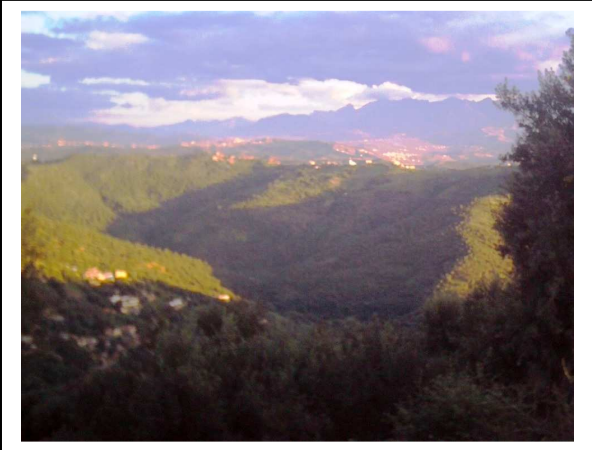


خريطة: توضح موقع منطقة تيزي غنيف.

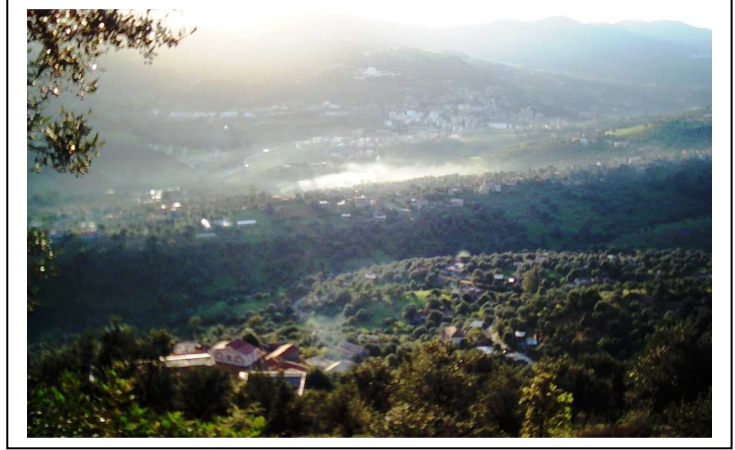
ملحق الصور



صورة 01: مبنى بلدية تيزي غنيف في الفترة الاستعمارية والآن أصبح مقر الضمان الاجتماعي.



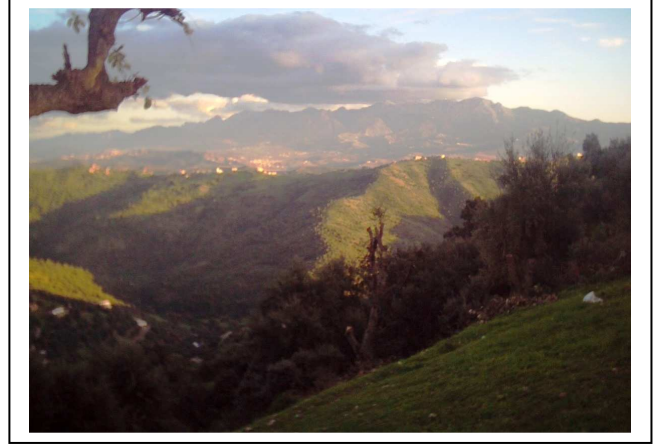
صورة 03: منظر عام لمنطقة آث يتشير من الجهة الغربية.



صورة 02: منظر عام لمنطقة تيزي غنيف وضواحيها من الجهة الشرقية.



صورة 05: منظر عام خارجي لضريح سيدي حيّون بآيث يتشير.



صورة 04: منظر عام لمنطقة آث يتشير وإطالن من الجهة الشمالية.



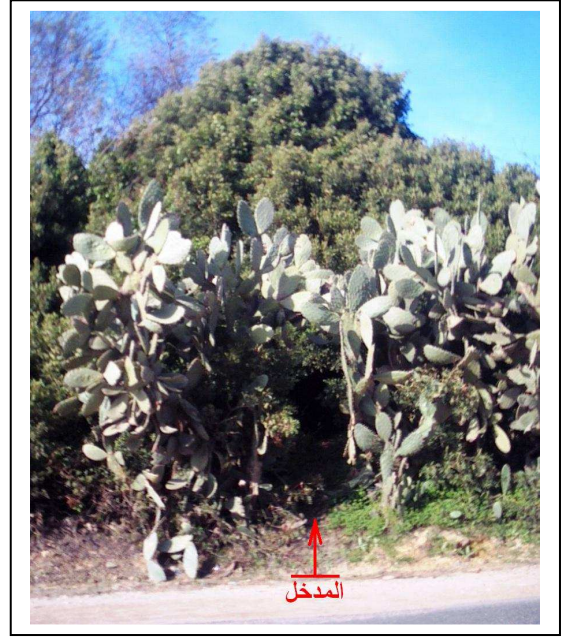
صورة 07: طبق الصدقة يوضع فيه الأكل من موسم لآخر ويحاط بمجموعة من الشموع أسفل شجرة العائلة ثادومت في منطقة تالا او عمر.



صورة 06: منظر عام لشجرة العائلة ثادومت في منطقة تالا وعمر.



صورة 08: شجرة تحشاط لُعالم، وربطت على فروعها قطع من أقمشة.



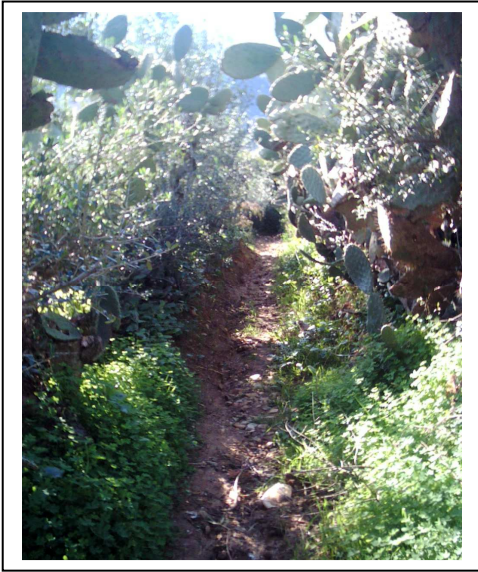
صورة 09: شجرة ثماذغت اورملي بمنطقة تالا وعمر.



صورة 10: مكان مهياً تحت شجرة ثماذغت اورملي بمنطقة تالا وعمر.



صورة 11: منظر من منطقة تحشاط.



صورة 12: مسلك يؤدي الى منبع تالا ثريرايث بمنطقة تحشاط.



صورة 13: منبع تالا ثريرايث بمنطقة تحشاط.



صورة 14: فقاغات ماء منبع تالا ثريرايث بمنطقة تحشاط.



صورة 16: مكان أيراذ أوساكا بمنطقة تالا وعمر.



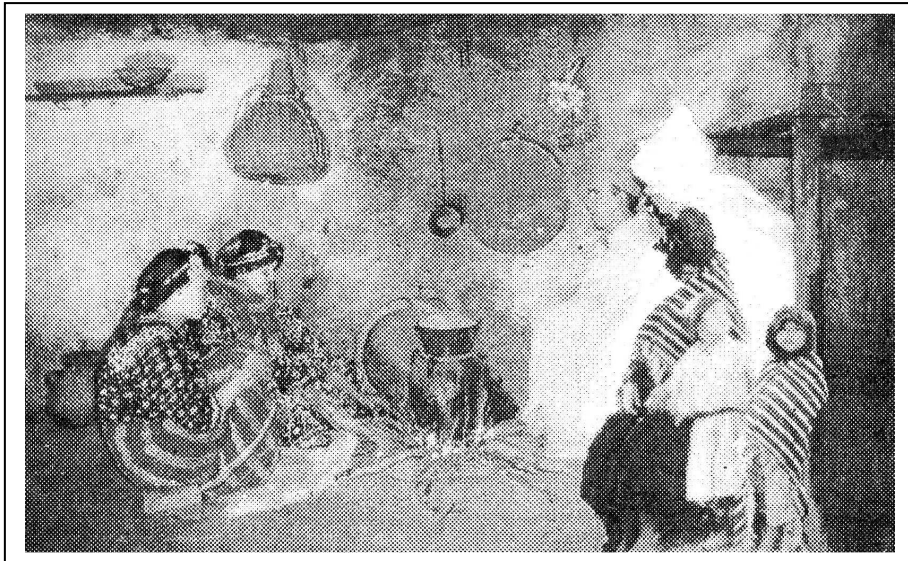
صورة 15: ضريح سي الحاج أوعلال بمنطقة عديلة.



صورة 18: أواني تقليدية في إحدى البيوت القديمة بمنطقة تالا وعمر.



صورة 17: كانون تقليدي غير مستعمل بمنطقة تالا وعمر.



صورة 19: جو تقليدي يمثل اجتماع عائلي حول دائرة الكانون.

فهرس الموضوعات

06-01	المقدمة.
10-08	مدخل.
67-11	الفصل الأول: المجتمع الشعبي في منطقة تيزي غنيف.
24-15	أولاً. المجتمع الشعبي في منطقة تيزي غنيف:
19-15	1. نظرة جغرافية وتاريخية.
19	2. أصل المنطقة.
24-19	3. المعتقدات.
31-25	ثانياً. أنظمة المجتمع الشعبي وعلاقتها مع الحكاية:
27-25	1. نظام الحكم.
29-27	2. نظام العمل.
31-29	3. نظام العائلة.
38-32	ثالثاً. رواية الحكاية بين الشفوية والكتابة.
34-32	1. بين الشفوية والكتابة.
38-34	2. الراوي (ة) والرواية.
-39	رابعاً. الهدف التربوي المسند إلى هذه الحكايات:
44-40	1. من الناحية النفسية.
46-44	2. من الناحية الاجتماعية.
50-46	3. إدراك العالم.
52-50	4. علاقة البشر بالحيوان.
67-52	5. علاقة لغة الطفل بلغة الحكاية:
56-54	أ. تعلم الطفل للغة والملكة اللغوية.
57-56	ب. الملكة الروحية أو الخلقية.
59-58	ج. جدول التعليم الروحي من خلال لغة الحكاية.
62-59	د. تعلم الألفاظ والمعاني.
67-62	هـ. السياق اللغوي والتراكيب.

- 118-68. الفصل الثاني: المتن الحكائي وظروف الجمع.
- 80-69. أولاً. خصائص المتن الحكائي وظروف الجمع:
- 70-69. 1. مصدر المادة.
- 71-70. 2. ظروف جمع المادة من الميدان.
- 76-71. 3. تقنيات الجمع وصعوباته:
- 76-75. أ. الملاحظة.
76. ب. المقارنة.
- 80-77. 4. رواة المادة و بطاقتهم.
- 97-81. ثانياً. وصف المادة وتصنيفها:
81. 1. وصفها.
- 97-82. 2. تصنيفها حسب النمط:
- 84-82. أ. طبيعة التصنيف والتنظيم.
- 87-84. ب. شيء من العالمية في حكاياتنا.
- 95-87. ج. الأنماط المتداولة في منطقة تيزي غنيف.
- 97-96. د. خاتمة التصنيف.
- 97. ثالثاً. خصائصها:
- 108-100. 1. من حيث الشكل:
- 103-100. أ. الصيغ النمطية.
- 106-103. ب. التمثيل المكاني.
- 108-106. ج. البنية الزمانية.
- 115-108. 2. من حيث الموضوع.
- 118-115. 3. زمن القول وظروف السرد:
- 117-115. أ. الليل والحظر.
117. ب. الكانون.
- 118-117. ج. الصيغ النمطية.
- 136-119. الفصل الثالث: دراسة السياقات.
- 139-120. أولاً. السياق التداولي:
- 126-121. 1. الظرف التواصل.

.128-126	2. الهدف الاجتماعي.
.131-129	3. الرغبة والمعقول.
.139-131	4. البنيات الكبرى.
.148-140	ثانياً. السياق الإدراكي:
.143-142	1. الادّخار من خلال البنية السردية.
.145-144	2. زواج المحارم.
.148-145	3. الأنثى والأنوثة.
.155-148	ثالثاً. السياق النفسي - الاجتماعي:
.153-150	1. البعد النظمي.
.155-153	2. البعد الإيحائي.
.163-155	رابعاً. السياق الثقافي:
.158-156	1. زواج المحارم.
.159-158	2. بدايات الزواج الاغترابي في منطقة تيزي غنيف.
.163-159	3. مزج في الثقافات.
.168-164	الخاتمة.
.172-169	الببليوغرافيا:
.171-170	1. باللغة العربية.
.172-171	2. باللغة الأجنبية.
.250-173	الملاحق.
.237-174	ملحق المتن الحكائي.
.240-238	ملحق بطاقات هوية الرواة.
.242-241	ملحق الخرائط.
.247-243	ملحق الصور.
.250-248	فهرس الموضوعات.
	قائمة المصطلحات

قائمة المصطلحات:

العربية	الأمازيغية
جلد الخروف، وفي منجد دالي "lebḍan" بمعنى بطانة أو بديل.	Abeḍna n yikerri
يد الرحي.	acḍaḍ
سرب من الذباب.	akbal n yizan
خادم بالأجر.	Amsuḡer
الناقوس.	Anina
آلة النسيج.	Azeṭṭa
الذي له عيون زرقاء.	Azemraq n wallen
معوق حركيا.	aεekruf
حبة صغيرة تظهر عندما يبدأ شجر الزيتون في الإثمار.	Aεerris
أرجوك.	aεeyyi-k
المعوق ذهنيًا/ النحيف.	Aεudar / aεdar
انبهروا، فرحوا.	Catwen
عمامة.	cmali
عقاب.	ddel
سوف ينتشروا.	Fεefεen
حلقة مصنوعة من الحلقة عادة تستعمل لتثبيت البردع في نهاية ظهر الحمار وتربط في ذيله.	ṭṭfer
الشهاب (ترجم بها الشياطين).	Imechab
أصوات خفية ومخيفة.	Imucrawen
حطبة "أو عمود من الحطب"، حطب.	Isyer, isyaren/ aqeccuḍ, iqeccuḍen
فرح لأن سنين الدين قد انتهت.	itewwes
حبل مصنوع من سعة النخيل.	Iziker = iserbaḡ s yidles (yexdem s ddum =palmier nain ḡḡir Dallet)
نوع من النباتات يصنع به يد المكنسة التقليدية.	
هدية؟	lehliyet
وحش بسبعة رؤوس.	Leεqira
جنية.	leεza
اللثام "الحجاب".	Lmarima « leḡrima »

قائمة المصطلحات

Manas	الشيطان (الشر).
Mecyur	مديون.
mehraz	المهراس.
Naḍer	ما بين العينين.
Rdawat	قطعة قماش طويلة من الحرير، تستعمل لغطاء ضريح الولي الصالح.
rekba n yiluyman	قافلة من الجمال.
sdaq	المجوهرات "تسبيح".
Tayenḡawt	صحن صغير يصنع من الطين.
tabarda	البردع/ الجُل.
tabuzegrayezt	ابو الحناء.
Taḥnact/ taḥnayt	مكان ذات مساحة صغيرة بحجم نافذة صغيرة.
taẓult	الكحل.
taṭanact	أصبع من اليد.
tanada	المثيل.
Taqrist n sikra	نباتا مخدرا.
tarikat	سرج الحصان.
tasellest n yizrem	قشرة الثعبان.
taḡadect	الخنصر.
Tawsa	الدراهم لتي تعطى للرجل في حفل زواج.
tazeggart	السدر.
tazribt	سجادة "بساط".
Tettebgad= la txebbeḡ	تتقب.
Wayṡaz	حشيشة تتبث في الخلاء، ويقال ان الإكثار منها يصيب بالآلام في المعدة وقد تكون خطيرة.
zfett	الزفت.
zzayla	البغلة.